नवभारत

मार्च २००९

मेख

एकदा का अमुक उंच गाठली,
की खालच्यांची फिकीरच करायची नाही.
अन् जमिनीवर असले जर घट्ट पाय,
तर नजर उंचावून पहायचं नाही.

घोळ यामुळेच वाढत राहतो
अदृश्य दरी वाढवत राहतो.
दोघांनाही जी समजत नाही,
ती मेख म्हणाल तर साधी आहे.

उंचावर घेऊन जाणारा, वा
खोल दरीत उतरवणारा
दोर म्हणाल, तर एकच असतो.
उंच शिखर वा खोल समुद्र,
प्राणवायूचा पुरवठा तोच असतो.



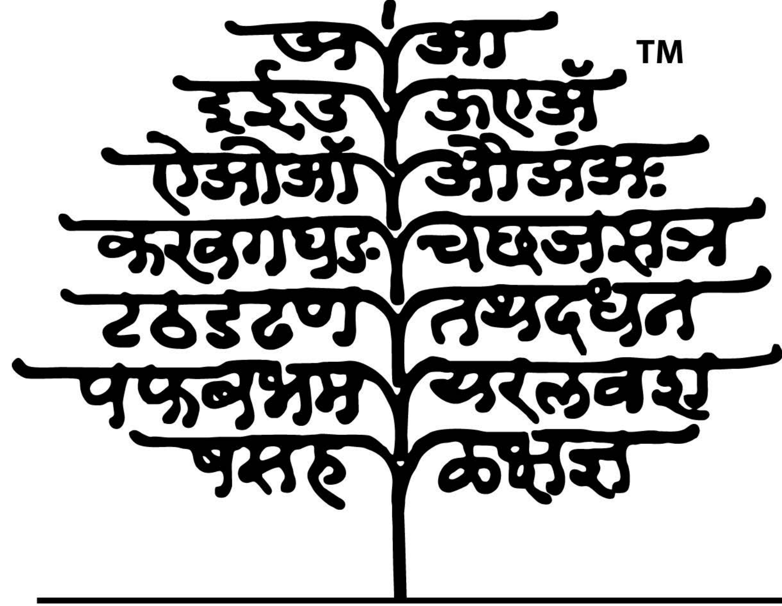
उंची आणि खोली

उंचावरुन खाली बघता मनाशीच मी हसे
बघून छोटी क्षुद्र माणसे अभिमानी बनतसे
आणि अचानक मला वाटले
हसण्यामध्ये माझे चुकले
कुणास ठाऊक
त्या लोकांना
खालून वरती बघतानाही त्यांना येईल हसू
आपणसुद्धा तिथून त्यांना क्षुद्रच वाटत असू

अनुक्रमणिका







मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत

अनुक्रमणिका



नोंदणी क्र. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

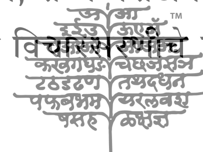
या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

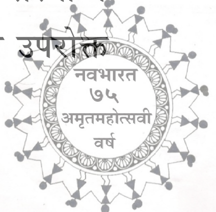
१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

अनुक्रमणिका





आवाहन

'नवभारत' हे वैचारिक मासिक सुरू होऊन आता ६१ वर्षे झाली. साहजिकच मासिकाच्या मूळ कर्त्यांनी जे उद्देश डोळ्यांपुढे ठेवले होते, ते उद्देश स्वीकारून लिहिणारे लेखक व त्या उद्देशांविषयी आस्था बाळगणारे वाचक आता कमी होत चालले आहेत. तरीदेखील वैचारिक आदान-प्रदानाचे समर्थ व्यासपीठ म्हणूनच 'नवभारता'ने कार्य करीत राहावे असाच आमचा संकल्प आहे.

भारतीय परंपरेची ओळख व परिष्करण करून देणारे लेख येतच राहातील. परंतु, विज्ञान, अर्थकारण, तत्त्वज्ञानातील आधुनिक विचारप्रवाह, इतिहासलेखनाला आलेले नवे रूप इत्यादी विषयांची भाष्यरूपाने ओळख करून देणे, नवीन ग्रंथांची समीक्षा करणे, लोकसाहित्य, दलित-वाङ्मय यांना जी काळानुरूप वळणे मिळत आहेत त्यांचा मागोवा ठेवणे या विषयांवर भर देणे अगत्याचे झाले आहे. लघुकथा, ललित लेख व कविता या 'नवभारता'ने पूर्वीही कक्षेबाहेर ठेवल्या नव्हत्या व आताही त्या कक्षेबाहेर ठेवलेल्या नाहीत.

आज तालुक्याच्या ठिकाणी महाविद्यालये निघाली आहेत. येथील शिक्षण मराठी भाषेतून चालते व ते योग्यच आहे. तथापि, इंग्रजी वा अन्य भारतीय भाषांतील विचारप्रवाहांशी या शिक्षणाचा संबंध राहू नये, ही खेदाची गोष्ट आहे. या महाविद्यालयातील ग्रंथालयात अद्ययावत् पुस्तके येत नाहीत व आली तरी ती वाचून सकस चर्चा करतील असे अभ्यासूंचे गटही सहसा असत नाहीत. आमचे अनेक विद्यार्थी या महाविद्यालयातून प्राध्यापक व प्राचार्य आहेत. त्यांनी ही व्यथा आमच्यापाशी बोलून दाखविली व असेही सांगितले की, 'नवभारता'तील काही लेखांच्या छायांकित प्रती काढून त्यांनी विद्यार्थ्यांना आवर्जून वाटल्या.

आमची अशी खात्री आहे की, महाविद्यालये, तेथील प्राध्यापक व विद्यार्थी तसेच गावोगावी विखुरलेले अभ्यासू नागरिक यांना 'नवभारत' वाचण्याची व त्यातील लेखांवर चर्चा करण्याची सवय लागून जाईल. या सर्वांनी आपले दर्जेदार लेख 'नवभारत'कडे अवश्य पाठवावेत.

यासाठी 'नवभारता'चा प्रसार झाला पाहिजे. आमची वाचकांना अशी विनंती आहे की, त्यांनी 'नवभारता'ला वर्गणीदार मिळवून देण्याची मोहीम चालवावी. जो वाचक पाच वर्गणीदार मिळवून देईल त्याने सहाव्या व्यक्तीचे नाव व पत्ता कळवावा. त्या सहाव्या व्यक्तीला 'नवभारता'चे अंक वर्षभर आमच्याकडून विनाशुल्क पाठवले जातील. वर्गणीदार कोणत्याही महिन्यापासून होता येते.

वर्षाची वर्गणी रू. ३००/- असून वर्गणी चेक/डी.डी./मनिऑर्डर यांच्याद्वारे 'नवभारता'च्या पत्त्यावर पाठवावी. चेक/डी.डी. 'नवभारत' मासिक, या नावाने ३१५, गंगापुरी, वाई ४१२८०३ या पत्त्यावर पाठवावे.

– संपादक मंडळ

मुखपृष्ठ: अमेरिकन कलावंत शेल सिल्व्हर्टन याच्या दोन कवितांवर आधारित कविता. संतोष शिंत्रे आणि जयंत गाडगीळ यांच्या 'शेलक्या कविता' मधून.

अनुक्रमणिका

प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई संचालित मासिक

नवभारत

वर्ष ६२ । अंक ६ । मार्च २००९
फाल्गुन/चैत्र शके १९३०-१९३१
वार्षिक वर्गणी ३०० रुपये.
या अंकाची किंमत रु. २५/-

नवभारतची भूमिका*

मानवाच्या व मानवसंस्कृतीच्या विकासास व उन्नतीस पोषक होईल अशा प्रकारे महाराष्ट्रीय जीवनाचा व संस्कृतीचा विकास करणे, हे या मासिकाचे ध्येय व उद्दिष्ट आहे.

ध्येयप्रवण व्यक्तींनी स्वोन्नतीच्या हेतुपूर्तीसाठी जे आपले सांस्कृतिक मूल्यमापन ठरविलेले असेल, उच्च वातावरणातील जो अभिजात अनुभव स्वतःच्या साधनेने संगृहीत केलेला असेल, त्याचे दिग्दर्शन हेच संस्कृतिपोषक वाङ्मय होऊ शकते, असा संचालक व संपादक मंडळ यांचा विश्वास आहे.

या मासिकात येणाऱ्या लेखांत कोणत्याही विशिष्ट मताचा, वादाचा, पक्षाचा किंवा पंथाचा प्रचार करण्याचा हेतू नाही.

संचालक व संपादक-मंडळातील सर्व व्यक्ती यांचेही सर्व विषयांत मतैक्य आहे, असे नाही. मानवी जीवनविषयक व सांस्कृतिक मूल्यांसंबंधी सदृश अशा दृष्टिकोणानेच त्यांना एकत्र आणले आहे. तथापि प्रत्येकाचे व्यक्तिवैशिष्ट्य व विचारस्वातंत्र्य यांचा विनाश न होता विकास व्हावा या दृष्टीनेच त्यांचे सहकार्य राहील. प्रत्येक व्यक्ती आपल्या नावाने प्रसिद्ध होणाऱ्या लेखाबद्दलच जबाबदार राहील.

मासिकात प्रसिद्ध होणाऱ्या प्रत्येक लिखाणात सत्य-निष्ठा, संयम आणि सहिष्णुता असतील अशी काळजी घेतली जाईल.

* नवभारत, ऑक्टोबर १९४७, वर्ष १ ले, अंक १ मधील कै० शंकरराव देव यांच्या 'संचालकांचे मनोगत' मधून.

प्राज्ञपाठशाळामंडळ
अध्यक्ष व विश्वस्त :
सरोजा भाटे

संपादक :
श्री. मा. भावे

संपादक मंडळ :
वसंत पळशीकर, सुधीर रसाळ,
सीताराम रायकर, यशवंत कळमकर

संपादकीय पत्रव्यवहार :
संपादक, *नवभारत* मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळा मंडळ,
वाई - ४१२८०३ (जि. सातारा).

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :
घ. वा. जोशी
व्यवस्थापक, *नवभारत* मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, ३१५ गंगापुरी,
वाई - ४१२८०३ (जि. सातारा).

अनुक्रमणिका

नवभारत
मार्च २००९

अनुक्रमणिका

विवेकवाद : पुनर्विचार

आचार्य विवेक गोखले

भारतातील प्रांतामध्ये, महाराष्ट्र, त्याच्या प्रगत, सुधारणावादी विचार–आचारासाठी नावाजला जातो. हे नाव कायम ठेवायचे तर आमचे आचार–विचार योग्य आणि दृढ पायावर अचल उभे असले पाहिजेत. निर्बुद्धपणे, भावनांच्या किंवा एखाद्या लाटेच्या आवेगात वाहून जाऊन चालायचे नाही. विचारपूर्वक, विवेकाने, समंजसपणे वागायला हवे. त्यासाठी, वैचारिक घुसळण करून, गैर–समजुती, चुकीच्या श्रद्धा, अंधविश्वास यांचा, त्यांच्यातील अयोग्यता ओळखून त्याग करायला हवा. असे करण्याची गरज स्वतःच ओळखायला हवी आणि ती आपल्या बांधवांना पटवूनही द्यायला हवी. असे झाले तर त्यालाच म्हणायचे प्रगती, सामाजिक सुधारणा, सुसंस्कृतपणा. औपचारिक आणि अनौपचारिक शिक्षणाने हे घडून येऊ शकेल आणि घडून यायला हवे. तसे घडवून आणण्यासाठी विद्वानांनी, समाजधुरीणांनी, शिक्षक-प्राध्यापकांनी प्रयत्न करायला हवेत. विचार मंथन करायला हवे. अशा विचाराने महाराष्ट्रातील थोर समाजसुधारक श्री. गोपाळ गणेश आगरकर यांनी राजकीय स्वातंत्र्याऐवजी, सामाजिक सुधारणांना प्राधान्य देत 'सुधारक' हे नियतकालिक काढले. ते काही वर्षे सुरू राहून कालौघात बंद पडले. पण तरी त्याची गरज संपली नव्हती. ती ओळखून एप्रिल १९९० मध्ये, तत्त्वज्ञानाचे अधिकारी जाणकार, प्रा. दि. य. देशपांडे यांनी आगरकरी बाणा स्वीकारून 'नवा सुधारक' हे मासिक सुरू केले. परवानगी देताना सरकारने त्याचे पर्यायी नाव 'आजचा सुधारक' असे निवडले. दियदे यांनी या मासिकातून 'विवेकवाद' ही एक दीर्घ लेखमाला लिहिली आणि तीच काही परिष्करणांसह, 'विवेकवाद' नामक ग्रंथरूपाने, ग्रंथालीने १९९९ मध्ये प्रसिद्ध केली. दियदे यांच्या आधी, नागपूरचे अन्य विद्वान, डॉ. नी. र. वऱ्हाडपांडे यांनीही 'विवेकवाद' याच शीर्षकाचा एक ६३४ पृष्ठांचा ग्रंथ प्रसिद्ध केला होता. या ग्रंथाची दुसरी आवृत्ती अलीकडेच निघाली असल्याचे कळते. नी. र. व. यांचा हुद्दा, 'प्रधान वैज्ञानिक, भारत सरकार' असा होता. या दोघांखेरीज, 'नवभारत' मासिकातून प्रा. मे. पुं. रेगे जे लिखाण करत होते ते विवेकवादीच होते. दियदे आणि नीरव यांच्या विवेकवादी भूमिका मला आवश्यक किंवा पर्याप्त वाटत नाहीत म्हणूनच योग्यही वाटत नाहीत. त्या दोघांनीही आस्तिक्याचे केलेले खंडन तर असमर्थनीय युक्तिवादांवर आधारले आहे असे माझे स्पष्ट मत आहे.

विवेकवादाच्या पुनर्विचारात, दियदे यांच्या 'विवेकवाद' या ग्रंथातील बावीस लेखांपैकी आठ–दहा लेखांतील ईश्वर, श्रद्धा, शब्दप्रमाण, कर्मसिद्धांत इ. विषयांबद्दलच्या त्यांच्या मतांचे, युक्तिवादांचे, सविस्तर परीक्षण केल्यावर नीरव यांच्या मतांचा, भूमिकेचा स्वतंत्र पण थोडक्यात परामर्ष घेणार आहे.

दियदे यांच्याशी माझा टोकाचा वाद झाला होता. त्यांच्या मताच्या विरोधी असणारा माझा लेख तर त्यांनी 'आजचा सुधारक' च्या ऑक्टोबर १९९७ अंकात प्रसिद्ध केला. पण विवेकवादाला फाटा देत, संपादक मंडळातून माझे नाव, मला काहीही न कळवता, वगळले. त्यासंबंधी चर्चा करण्यासाठी बैठक बोलावण्याची माझी विनंतीही त्यांनी धुडकावून लावली. अखेर मी त्यांना एक अनावृत पत्र लिहिले.

(१)

विवेकवादाची माझी भूमिका :–

विवेकवाद म्हणजे अशी भूमिका की (क) ज्या युक्तिवादाने तिची प्रस्थापना तुम्ही करता, त्याच युक्तिवादाने जर तुमच्या भूमिकेखेरीज एखादी अन्य भूमिका प्रस्थापित होत असेल तर तिला मान्यता द्यायला तुमच्या भूमिकेत वाव असला पाहिजे. (ख) तसेच ज्या युक्तिवादाने तुम्ही एखाद्या भूमिकेचे खंडन करीत असाल तोच युक्तिवाद कोणी तुमच्या भूमिकेबाबत केला तर तुमची भूमिका खंडित होता कामा नये. तुमची भूमिका प्रस्थापित न राहता खंडित होत असेल तर तसा युक्तिवाद

अनुक्रमणिका

तुम्ही करता कामा नये. उदा. 'एवढी स्वच्छ गोष्ट तुला दिसत नाही म्हणजे तुला आंधळाच म्हणायला हवे' – असे तुम्ही स्वतःच्या अनुभवाला प्रमाण मानून, कोणाला म्हणणार असाल तर मग त्यानेही त्याच्या स्वतःच्या अनुभवाला प्रमाण मानून, 'तिथे काहीच नसताना तुम्हाला कसे काही काही दिसते आहे? त्याअर्थी, तुम्हाला भ्रमितच म्हणायला हवे.' – असे तुम्हाला म्हटले तर? तर तुमची भूमिका प्रस्थापित राहत नाही. खंडित होते. म्हणून विवेकवादानुसार तुम्ही तुमचा युक्तिवाद मागे घ्यायला हवा आणि (ग) त्या युक्तिवादाने खंडित होणारी भूमिका, वास्तवात खंडित होत नसल्याने, ती भूमिका तुम्हाला अमान्य असली तरी, इतर कोणाला ती मान्य असेल तर त्याला तसे स्वातंत्र्य राहिले पाहिजे – आणि या सर्वांसाठी विवेकवादात जागा असली पाहिजे.

(घ) जगात, दुर्बल आणि सबल जाणिवा असणारे लोक जसे आहेत तसेच वेगवेगळ्या प्रकारच्या कमी-अधिक जाणिवा असणारेही आहेत. उदा. दृष्टीचे क्षेत्र घेतले तर चष्म्याची गरज असलेले आणि गरज नसलेले (पण म्हणजे आंधळे नव्हेत.) डोळस जसे आहेत तसेच जन्मांध आणि आधी डोळस पण नंतर अंधत्व आलेलेही आहेत. त्यामुळे जन्मांधांना, अन्य तिघे जेव्हा दृष्टीशी, केवळ दृष्टीशी संबंधित अशी भाषा वापरून बोलतील, उदा. रंगांबद्दल, सुंदर दिसण्याबद्दल बोलतील, तेव्हा ती अगम्यच असेल आणि निरर्थकच असेल. इतकेच नव्हे तर ते डोळसांना, स्वतःच्या दृष्टीने सार्थपणे आणि सयुक्तिकपणे, असेही म्हणू शकतील की तुमच्या बोलण्याला एकच एक संदर्भ असण्याची शक्यता असली तरी तुमची भाषा अनेकदा इतकी भिन्न असते की तुम्ही जे बोलता ते स्वीकारण्यापेक्षा नाकारणे किंवा त्याकडे बधीर कान करणेच शहाणपणाचे ठरायला हवे. (जन्मांध असल्याने ते 'दुर्लक्ष करणे' असा शब्दप्रयोग करणारच नाहीत.) पण यावरून सत् अथवा वास्तव आणि त्याविषयीच्या विधानांची सत्यता याबद्दलचे कोणाचे मत 'सर्वथा आणि एकमेव ग्राह्य म्हणजे स्वीकार्य वा स्वीकारार्ह मत आहे' असे निखालसपणे म्हणता येईल? सापेक्षतेने प्रत्येकाची भूमिका सार्थ असू शकली तरी निरपेक्षतेने बोलायचे तर असे म्हणायला हवे की व्यापक अनुभव असणाऱ्यांपैकी तर्कसंगत व बहुमत जे असेल तेच, ज्याबद्दल बोलता येणे शक्य आहे असे अंतिम सत्य मानायला हवे. आणि अशीच असायला हवी विवेकवादी भूमिका. (च) डोळसांच्या समाजात आंधळेपणा म्हणजे न्यून. त्यामुळे डोळसांनी अंधांची कीव करावी व सहृदयपणे त्यांना मदत करू जावे हे सहज समजण्यासारखे आहे. अंधांची अस्मिता न दुखवताही हे करणे शक्य आहे. पण तसेच, जन्मांधांच्या समाजात डोळसपणा म्हणजे काहीतरी 'विलक्षण' किंवा अलौकिकच म्हणावे लागेल. त्यामुळे त्यांनी, डोळसांना वेडे ठरवले किंवा डोक्यावर घेतले तर तेही समजण्यासारखेच असायला हवे.

विवेकवादी असण्यासाठी तुम्हाला ज्ञानाची, विविध प्रकारच्या अनुभवांची, विश्लेषणाची, तर्काची, कल्पकतेची आणि नेमक्या भाषिक अभिव्यक्तीची गरज असते. तत्त्वज्ञानाच्या अभ्यासाने, या गरजांची पूर्ती व्हायला मदत होते. पण या जोडीनेच, निर्णयांची अंमलबजावणी करण्यासाठी संकल्पाची (विल्) गरज असते. याची काही उदाहरणे पाहू.

स्वार्थ – परार्थ :

स्वार्थ, परार्थ या दोन्ही प्रवृत्ती, कमी अधिक प्रमाणात असतील, पण असतात स्वाभाविकच. पण या दोहोंपैकी स्पृहणीय कोणती? याला विवेकवादी उत्तर काय असेल? ते बहुधा असे असेल की, स्वार्थ जर अधिकांचे अधिकतम हित साधण्याच्या आड येणारा नसेल तर तो त्याज्य नसेल आणि साधक असेल तर तो स्पृहणीय असेल. थोडे विस्ताराने पाहू.

सामान्यपणे स्वार्थ हा अवांछनीय मानला जातो. पण विवेकवादी व्यक्तीला स्वार्थ वर्ज्यही नसेल किंवा स्वार्थ हे तिच्या आचारविचाराचे सूत्रही नसेल. कारण ती, स्वतःचा विचार, इतर कोणत्याही एखाद्या व्यक्तीचा विचार करावा, तसाच करेल. भूमितीत जसे कोणताही एक त्रिकोण घ्या म्हटल्यावर जसा घेतलेला त्रिकोण एक विशिष्टच असला तरी त्याची वैशिष्ट्ये दुर्लक्षित असतात, ती आधाराला घेतली जात नाहीत तसेच स्व ला प्राथमिकता नसेल पण स्व दुर्लक्षितही राहणार नाही. उदा. कोणालाही अंग झाकायला, किमान एक वस्त्र मिळाल्याशिवाय, इतर कोणाही प्रमाणेच मला देखील, एकापेक्षा अधिक वस्त्र वापरण्याचा हक्क पोहोचत नाही असे ती मानेल. (जसे महात्मा गांधींनी म्हटले होते आणि आचरले होते.) पण समजा, केवळ एकाच व्यक्तीला वस्त्र

कमी पडत असेल तर अशा वेळी तिने आपले वस्त्र त्या उघड्या व्यक्तीला देऊन स्वतः उघडे राहावे असे ती मानेलच असे नाही. कारण तसे करूनही अधिकांच्या संख्येत काहीच फरक पडणार नाही. केवळ एकच व्यक्ती उघडी राहायची ती उघडी राहीलच. त्यामुळे स्वार्थ किंवा परार्थ यांपैकी कशाचीही निवड केली तर तो तुमच्या पिंडाचा भाग असेल. तिथे स्पृहणीयतेचा प्रश्न निर्माण व्हायला जागाच राहत नाही. पण समजा, उघडे राहावे लागू शकणाऱ्या दोहोंपैकी, एकाला उन्हात आणि एकाला सावलीत काम करायचे आहे आणि कपडा मिळून अंग झाकता आल्याने उन्हाचा त्रास कमी होणार असेल, तर हे उघडच आहे की उन्हात काम करावे लागणाऱ्या व्यक्तीला तो कपडा मिळावा. मग ती व्यक्ती मी किंवा दुसरी असो. त्यामुळे इथेही, मी जर उन्हातली व्यक्ती असेन तर माझे स्वार्थी असणे हे अस्पृहणीय तर नाहीच उलट स्पृहणीय आणि आवश्यकही आहे. सबब, सामान्यतः स्वार्थावर अस्पृहणीयतेचा शिक्का जसा मारला जातो तसा मारायला विवेकवादी तयार होणार नाही. त्याने तसे करताही कामा नये.

स्पृहणीयतेत, शुभाशुभ, सत्यासत्य, आभिरौचिक–अनभिरौचिक या मूल्यांच्या जोड्यांपैकी भावात्मक मूल्याचा अंतर्भाव होत असतो. पण एखाद्या गोष्टीचे मूल्य निरपेक्षपणे काय असते हे सांगणे अनेकदा सरळ सोपे नसते. विशेषतः ती गोष्ट वेगवेगळ्या प्रकारच्या पूर्णांचा घटक असू शकत असते तेव्हा उदा., दोन अशा समूहांच्या हिताचा प्रश्न असेल की त्या दोनपैकी, ज्या समूहात माझा समावेश आहे तो समूह, इतर समूहांपेक्षा किमान एकाने लहान आहे. म्हणजे मी असणाऱ्या समूहात जर पाच व्यक्ती असतील तर दुसऱ्या कोणत्याही समूहात किमान सहा व्यक्ती तरी असतीलच. साहजिकच अधिकांचे अधिकतम हित हे स्पृहणीय मानल्यामुळे, मी ज्याचा घटक नाही अशा समूहाचे हितच स्पृहणीय असेल. पण एक थोडे गुंतागुंतीचे, उदाहरण पाहून थांबू.

सगळ्यांची प्रगती व्हावी हे स्पृहणीय आहे हे मान्य आहे. पण ती प्रगती होण्यासाठी, सुरुवातीला काही काळ, थोड्यांची बरीच जास्त प्रगती होणे आवश्यक असेल, तर मग, 'सर्वांना किमान मिळाल्याशिवाय काहींना (म्हणजे किमान अगदी एकालाही) अधिक मिळवण्याचा हक्क असू शकत नाही.' या प्रारंभीच्या तत्त्वाच्या योग्यतेचे काय? ते सोडायचे काय? तसे सोडणे विवेकवादाला धरून असू शकेल काय? पाहू. आज मोबाईलने, सामान्य माणसाचे जीवनही सुकर झाले आहे. गवंडी, सुतार, रिक्षा ड्रायव्हर सर्वांजवळ मोबाईल असतो आणि त्याचा त्यांना, त्यांच्या धंद्यासाठी उपयोगही होतो. पण मोबाईलमागील तंत्रशिक्षण ज्यांनी घेतले त्यांच्या शिक्षणावर, सामान्यांच्या शिक्षणावर होणाऱ्या कमाल खर्चापेक्षा, कितीतरी जास्त खर्च करावा लागलेला असतो. म्हणजेच बहुसंख्यांकांच्या तुलनेत निवडक काहींना जास्त महत्त्व दिलेले असते. हे बरोबर की चूक? असे केल्याने, एकीकडे, बहुसंख्यक सामान्यांची प्रगती झाली असली, तिची टक्केवारी वाढली असली किंवा तिचा वेग वाढला असला तरी दुसरीकडे, यामुळे अल्पसंख्यकांच्या प्रगतीत वाढ होऊन, तिची टक्केवारी खूपच वाढत असते. परिणामतः बहुसंख्यांक आणि अल्पसंख्यांक यांच्या जीवनमानातील दरी खूपच वाढते. असे होणे कितपत योग्य? पण या प्रश्नाचे उत्तर देण्यापूर्वी आपण याचा विचार करू की अशी तफावत वाढता वाढता अखेरीस तिचे स्वरूप काय होऊ शकेल? शक्यता अशी दिसते की अखेर, कोणीतरी एकटा हा सर्वात श्रीमंत असेल आणि इतर त्याच्या तुलनेने, बऱ्याच खालच्या स्तरावर असतील. राजा किंवा सम्राट आणि त्याची प्रजा असे काहीसे ते चित्र असेल. पण इथे हे विसरायचे नाही की, अशी तफावत पडण्याला कारणीभूत परिस्थिती ज्यामुळे निर्माण झाली तिला मान्यता देण्याची अट, कमी अधिक फरकाने, पण सर्वांची प्रगती होणे ही होती. ती पूर्ण होत असली तरी असा प्रश्न विचारता येऊ शकतो की ही तफावत एवढी अधिक असावी का? याचे उत्तर देण्यापूर्वी एक गोष्ट आपण लक्षात घेतली पाहिजे ती अशी की उपभोग घेण्याची ऐपत असली तरी उपभोग घेण्यासाठीच लागणारी क्षमता, ती जास्तीत जास्त किती असू शकते? कारण ती क्षमता पूर्णपणे उपयोगात आणली तरी उरलेल्या साधन संपत्तीचे काय करायचे हा प्रश्न उद्भवू शकतो आणि तसा तो उद्भवला तर? तसेच पुन्हा हेही संभवतेच की उपभोक्त्या व्यक्तींचे उपभोगाचे विषय जर भिन्न असतील तर ही तफावत खटकण्याची तीव्रता कमी होऊ शकेल. उदा. चांगली शरीरयष्टी असणाऱ्या आणि शारीरिक श्रमाचेच काम करावे लागणाऱ्या

अनुक्रमणिका

व्यक्तीची प्राथमिक गरज असते ती सकस आहार आणि शारीरिक विश्रांतीची, ही गरज पूर्ण झाली की त्या व्यक्तीला स्वतःकरता काही करायला फारसा वेळच मिळत नाही. त्यामुळे इतरांना काय आणि किती मिळते आणि त्याचे ते काय करतात यांपैकी काहीही तिला खटकत नसते. तिला मिळणारा थोडा फार वेळ, ती तिच्या आवडीनुसार सिनेमा, पत्ते, वाचन इत्यादीत घालवते. पण अशा गोष्टींसाठी लागून लागून किती पैसे लागणार ! पण जुगारातली बोलीच मोठ्या रकमेची असेल तर मात्र कितीही संपत्ती अपुरीच ठरेल. धर्मराजाचे उदाहरण आपल्याला माहिती आहे. पण याचप्रमाणे आपल्यापैकी अनेकांनी केवळ जिंकण्याहारण्याचाच शुद्ध आनंदही लुटला असेलच. सारांश, सुख-समाधानासाठी तत्कारक गोष्टींसाठी लागणारी क्षमता, ऐपत आणि वेळ यांचा मेळ जमून येण्याची गरज असते. असा संयोग काही थोड्या लोकांच्याच वाट्याला येतो आणि त्यांना नशीबवानच म्हटले पाहिजे. इतर बहुतेकांच्या वाट्याला, तीनपैकी बहुधा दोनच गोष्टी येतात. एक कोणती ना कोणती, कमी असतेच. पण हेही तितकेच खरे आहे की असा उत्तम संयोग घडून यावा, यासाठी आवश्यक अशी जी खबरदारी घ्यायला हवी असते ती, घेता येणे शक्य असूनही, अनेकजण घेत नसतात. थोड्याशा जास्त पैशांसाठी, आपल्या हौशीचे काम सोडून, काहीसे रुक्ष, यांत्रिक काम पत्करतात. अशांना अविवेकीच म्हणायला हवे.

स्वतःच्या वैयक्तिक किमान गरजांखेरीज इतर गरजांसाठी, राज्याची संपत्ती न वापरणारे काही राजे किंवा राष्ट्रपती होते. औरंगजेब तर, फावल्या वेळात टोप्या शिवून त्यातून मिळणाऱ्या कमाईतूनच वैयक्तिक खर्च भागवी अशी आख्यायिका आहे. विनोबांनीही कमाई-गरजा-खर्च याबाबत प्रयोग केले. व्यक्तीला करता येणारे श्रम आणि आरोग्यासाठी किमान आवश्यक असा आहार काय असावा याचा अनुभव घेऊन शारीरिक श्रमांचा किमान मोबदला किती असायला हवा आणि त्यातून भागेल अशा आहाराचे स्वरूप कसे असावे हे 'मधुकर'मध्ये सांगितले. विनोबा म्हणतात, बुद्धिवंतांनीदेखील शारीरिक श्रमांना कमी न लेखता, किमान शारीरिक श्रम केलेच पाहिजेत. याचप्रमाणे आचार्य दादा धर्माधिकारींनीही सर्वोदयाच्या अर्थशास्त्राचे मार्गदर्शक सूत्र, 'क्षमतेनुसार काम आणि गरजेनुसार दाम' हेच कसे असावे लागेल याचा केलेला ऊहापोह 'सर्वोदय दर्शन'मध्ये पाहायला मिळतो.

सारांश, 'सर्वांना किमान मिळाल्याशिवाय, काहींना त्याहून थोडे अधिक मिळण्याचा हक्क असू शकत नाही' याचेच परिष्कृत रूप म्हणून, 'सर्वांच्या प्रगतीत, आवश्यक आणि शक्य अशी, अधिकात अधिक वाढ होण्यासाठी, यथावश्यक, काहींच्या प्रगतीत, सुबत्तेत कितीही वाढ व्हायला हरकत नाही' असे म्हणायला हवे. ते चूक न ठरण्यासाठी, हे 'काही' सर्वांच्या हिताच्या रक्षणासाठी दक्ष कसे राहतील याची काळजी घ्यायला हवी. त्यासाठी त्या 'काही'चे शिक्षण, त्यादृष्टीने योग्य कसे होईल हे पाहायला हवे. कारण, 'शिक्षणाच्या अभावी विकास होऊ शकला नाही' या रास्त तक्रारीवर उपाय योजताना म्हणजेच शिक्षण सर्वांसाठी केवळ खुले न करता, एका मर्यादेपर्यंत ते सक्तीचे करताना मुळात 'शिक्षणाच्या स्वरूपाकडेच दुर्लक्ष झाले. केवळ साधनांचा सुकाळ झाला. त्यांच्या उपयोगासाठी योग्य व्यक्ती शिक्षकपदी नेमणे किंवा असलेल्या शिक्षकांचे प्रबोधन करून त्यांच्या ठिकाणी त्यांच्या भूमिकेबद्दलचा अभिमान निर्माण करता न येऊन पैशापरी पैसा आणि वेळ तर गेलाच आणि शिक्षणाचाही खेळखंडोबा झाला. शिक्षणाचा बाजार मांडला गेला. शिकवणी वर्गांच्या निमित्ताने पैसा कमविण्याचा एक नवा धंदाच सुरू झाला. मुलं शिक्षित होण्याऐवजी अधिकांशाने माहितगार होऊ लागली. काही न येऊनही कागदोपत्री उत्तीर्ण होणारांची संख्या वाढू लागली. वरचे वर्ग ओस पडतील म्हणून आधीच्या वर्गातून विद्यार्थ्यांना पुढच्या वर्गात पाठवलं जाऊ लागलं अशा अनेक प्रकारच्या दुर्दैवी पण खऱ्या तक्रारी करायची पाळी आली. यावरून असे म्हणायला हरकत नाही की सुखी-समाधानी होण्यासाठी जशा संबंधित तिन्ही गोष्टी अवश्यपणे लागतात, त्यातली कोणतीही एक कमी असून चालत नाही तशाच समंजसपणासाठीही ज्ञान (अनुभव), विवेक (त्या अनुभवांमधला फरक) आणि विविध गोष्टींचे बलाबल जाणून त्यातील कोणत्या स्वीकार्य (स्वीकारण्यास योग्य) आहेत हे ठरविण्याची क्षमता - या तिन्ही गोष्टी लागतात. पुढे या निर्णयाची अंमलबजावणीही व्हावी लागते एरवी ते शहाणपण (समंजसपणा) वांझोटे

ठरते. दुर्दैवाने, असे दुर्भाग्य, सगळ्याच शिक्षण आयोगांच्या शिफारसींच्या नशिबी आलेले दिसते.

समंजसपणासाठी आवश्यक अशा तीन गोष्टींपैकी एखादी जरी कमी असली तरी तिच्या अभावी घेतलेला निर्णय हा समंजसपणाचा भासला/भासवला तरी वास्तवात तो तसा असणार नाही. अशा एखाद्या उणीवेची जाणीव एखाद्याला नसलीच तर तशा परिस्थितीत त्याच्या निर्णयाचे परिणाम जरी दुःखद ठरले तरी ते क्षम्य ठरू शकेल. पण असे नसेल तर मात्र त्या व्यक्तीच्या निर्णयांची, मतांची कठोर मीमांसा व्हायलाच हवी हे मान्य व्हायला हवे. आपण, दियदे यांच्या 'विवेकवाद'मधील ईश्वर, आत्मा, श्रद्धा, शब्दप्रमाण, कर्मसिद्धांत विषयक भूमिकेचे परीक्षण करू आणि त्या आधारे त्यांना अभिप्रेत असणारा 'विवेकवाद' समर्थनीय आहे की नाही ते पाहू.

(२)

दि. य. देशपांडे यांचा विवेकवाद

'विवेकवाद म्हणजे काय?' या पहिल्याच प्रकरणात दियदे विचारतात, 'आपण कशावर विश्वास ठेवावा?' आणि उत्तरादाखल म्हणतात, 'अर्थात सत्यावर' हे उत्तर कोणालाही मान्य व्हायला हरकत असू नये असे वाटते. आपण असत्यावर विश्वास ठेवावा असे कोणी म्हणेल असे वाटत नाही..... सत्य म्हणजे काय? याचे उत्तर 'यथार्थ विधान' असे थोडक्यात देता येईल." (पृ. १) "एखाद्या वास्तवाविषयीचे सत्य माहीत असणे म्हणजे त्याचे ज्ञान होणे. ज्ञान विधानात व्यक्त केले जाते. सत्य असत्य ही जशी विधानांची विशेषणे आहेत तशीच ती ज्ञानाचीही विशेषणे आहेत. ज्ञान सत्य किंवा असत्य असते. अनेकदा 'ज्ञान' या शब्दाचा उपयोग 'सत्यज्ञान' या अर्थाने केला जातो. असे जेव्हा करतात तेव्हा 'असत्य ज्ञान' या शब्दाने वदतो व्याघात व्यक्त होईल. अशा वेळी 'असत्य ज्ञान' असा शब्दप्रयोग न करता 'भ्रम' हा शब्द वापरला जातो." (पृ. ३) – हे सर्व गोंधळलेले आहे त्यामुळे ते मुळीच पटत नाही. गोंधळले असण्याचे स्पष्टीकरण असे.

'विश्वास कशावर ठेवावा?' या प्रश्नाचे उत्तर देण्यापूर्वी, विश्वास ठेवण्याचा प्रश्न कोठे निर्माण होतो हे ठरवायला हवे. तसेच 'विश्वास' म्हणजे काय हेही पाहायला हवे. कारण यांचा संबंध श्रद्धा, अंधश्रद्धा, प्रामाण्य, शब्दप्रमाण, ईश्वराचे अस्तित्व, प्रार्थना इ. अनेक महत्त्वाच्या गोष्टींशी आहे. विश्वास ठेवणे म्हणजे मान्यता देणे किंवा स्वीकारणे असे असले तरी, जे उघड आहे, स्वच्छ-स्पष्ट आहे, ज्याचा ज्ञानात्मक अनुभव आहे तिथे विश्वासाचा प्रश्न निर्माण होत नाही. उदा. पृथ्वी गोल आहे याचे तुला ज्ञान असले तरी त्यावर तुझा विश्वास आहे का? असे कोणी विचारत नाही. पण जो अनुभव ज्ञानात्मक आहे याची खात्री नसते तेव्हा मात्र विचारतो. उदा. काठीच्या पाण्यात न बुडलेल्या दृष्य अनुभवाबाबत, तो सत्य आहे यावर तुझा विश्वास आहे का? असे विचारत नाहीत. पण पाण्यात बुडलेल्या आणि वाकलेल्या किंवा तिरप्या दिसणाऱ्या भागाच्या दृष्य अनुभवाबाबत मात्र तो सत्य आहे यावर तुझा विश्वास आहे का? असे विचारतो. याचा अर्थ असा की ज्ञान किंवा ज्ञानाने कळणाऱ्या गोष्टींवर विश्वास ठेवण्या न ठेवण्याचा प्रश्न उद्‌भवायला किंवा विचारायलाच नको असतो. तसे करणे-घडणे अप्रस्तुत असते. याचे कारण, कदाचित, ज्ञानाच्या संकल्पनेतच पक्क्या विश्वासाचा, खात्रीचा अंतर्भाव होत असतो हे असेल. ज्ञान म्हणजे असा अनुभव किंवा अशी धारणा की जी यथार्थ असते, अबाधित असते आणि जिच्याबद्दल आपल्याला पक्की खात्री असते. खात्री म्हणजेच विश्वास. त्यामुळे विश्वास नसेल तर त्या धारणेला संशय म्हणतात आणि ती धारणा यथार्थ नसली किंवा बाधित होणारी असली तरी तिला भ्रम म्हणतात. तेव्हा ज्ञानात मोडत नाही अशी गोष्ट म्हणजे केवळ भ्रमच नसते; ती संशय, किंवा अज्ञान म्हणजे जाणिवेचाच अभावदेखील असू शकते. म्हणूनच असत्यावर विश्वास ठेवावा असे कोणी म्हणणार नसले तरी त्यामुळे, 'सत्यावर विश्वास ठेवावा' हे उत्तर, त्याच्या अप्रस्तुतपणामुळे (irrelevant) कोणालाही अमान्य होऊ शकायला हरकत नसावी. विश्वासाचे क्षेत्र ज्ञानापुरते मर्यादित नाही. ज्ञानभिन्न असे अनुभवाचे किंवा धारणेचे जे क्षेत्र आहे त्यातही, विश्वास ठेवण्यास योग्य किंवा अयोग्य असे वर्गीकरण करायला वाव असतो. आणि त्याचा विश्वास असतो. अनुभवाच्या स्वरूपाचे स्पष्टीकरण किंवा अनुभवाची एक सुव्यवस्था. गणित किंवा तर्कशास्त्रातील गृहिते (axioms), कार्य-कारण संबंध, 'बाह्य' म्हणून काही आहे (that there is

something 'external' as such) आणि ईश्वर ही विश्वासयोग्य गोष्टींची उदाहरणे म्हणता येतील तर मनापासून ईश्वराची प्रार्थना केल्यावर इतर आणखी काहीही करायची गरज नसते. ही गोष्ट विश्वासास अयोग्य असल्याचे म्हणता येईल. सत्यता विरोधी असणाऱ्या म्हणजेच असत्य असणाऱ्या गोष्टीवर किंवा सत्यतापूरक नसणाऱ्या गोष्टींवर विश्वास म्हणजे अंधविश्वास.

'सत्यावर विश्वास ठेवावा' हे उत्तर जितके अप्रस्तुत, तितकीच ही भूमिकाही अप्रस्तुत आहे की 'सत्य आणि असत्य ही विधानांप्रमाणे ज्ञानाचीही विशेषणे आहेत.' आपण वर पाहिल्याप्रमाणे यथार्थता किंवा सत्यता हा ज्ञानाचा घटकच असतो त्यामुळे तीच गोष्ट विशेषण म्हणून वापरणे अनावश्यक तर ठरतेच पण अनावश्यक गोष्टीचा उल्लेख केल्यामुळे बुचकळ्यात पाडणारीही ठरते. विश्वासाविषयीच्या प्रश्नाचा समारोप दियदे असा करतात, "विवेकवादाचा आपल्या विश्वासाविषयीचा दंडक एका वाक्यात सांगायचा तर तो असा सांगता येईल. आपण कोणत्याही विधानावर त्याच्या पुराव्याच्या प्रमाणात विश्वास ठेवावा. ज्या विधानाचा साधक पुरावा असेल ते विधान आपण स्वीकारावे व ज्याच्या विरुद्ध पुरावा (बाधक पुरावा)·पुरेसा असेल ते आपण असत्य मानावे आणि त्याचा त्याग करावा. ज्या विधानाचा अनुकूल पुरावा प्रतिकूल पुराव्यापेक्षा अधिक प्रबल असेल, परंतु पुरेसा नसेल, त्यावर पुराव्याच्या प्रमाणात विश्वास ठेवावा म्हणजे तो विश्वास पक्का असू नये. तो चुकीचा असू शकेल ही जाणीव ठेवून बाळगले तो विश्वास असावा." (पृ. ५) पण मग (२) 'ज्या विधानांच्या बाबतीत तज्ज्ञात एकमत नाही ते विधान अतज्ज्ञांनी सत्य मानणे चूक आहे' (पृ. ५) असे अपुरे विधान दियदे का करतात? त्याऐवजी ते विधान अतज्ज्ञांनी सत्य मानणे किंवा असत्य मानणे हे चूक आहे -- असे का सांगत नाहीत? किंवा अशा विधानांशी निगडित व्यवहाराचे काय करायचे याबद्दल का सांगत नाहीत? उदा. ईश्वराच्या अस्तित्वाबद्दल तज्ज्ञात एकमत नाही. पण मग यावरून 'ईश्वराला अस्तित्व आहे' हे सत्य मानणेच फक्त चूक ठरते असे का म्हणता यावे? ईश्वराला अस्तित्व नाही' हे सत्य मानणेही तेवढेच चूक आहे असे का म्हणता येऊ नये. त्यासाठीही, तेवढीच जागा, स्वच्छपणे, स्पष्टपणे राहील अशी मांडणी का करू नये? दियदे अशी मांडणी न करता, पक्षपाती म्हणावी अशी मांडणी करतात.

'एखाद्या साध्याचा विवेकी स्वीकार करणे म्हणजे त्याच्या पर्याप्त साधनांचाही स्वीकार करणे. परंतु जे आपले साध्य किंवा इष्ट आहे त्याचे पर्याप्त साधन काय आहे हे आपल्याला माहिती नसेल तर आपले इष्ट किंवा साध्य आपल्याला प्राप्त करून घेता येणार नाही' (पृ. ६) हे खरे असले तरी यावरून असे कोणी कसे म्हणू शकेल की जे आपल्याला प्राप्त करून घेता येत नाही (अपुऱ्या ज्ञानाअभावी) ते आपले इष्ट साध्य असू नये किंवा असू शकत नाही? या मुद्याचा संदर्भ पुढे ईश्वराचे अस्तित्व आणि शब्द प्रमाणाचे स्वरूप यांचा विचार करताना येईलच.

'विवेकवाद आणि श्रद्धा' या दुसऱ्या लेखात दियदे लिहितात, 'आपण करीत असलेल्या अनेक कर्मांत आपण अशा गोष्टी गृहीत धरतो की ज्यांची सत्यता असिद्ध असते किंवा ज्या असत्य आहेत हे सिद्ध झालेले असते. उदा. ईश्वराचे अस्तित्व, तसेच कर्मकांड यावरील विश्वास.' (पृ. ७) ईश्वर आहे आणि तो पूजा प्रार्थनांनी पावतो या दृढ विश्वासावर आपल्या व्यवहारांपैकी बहुतेक व्यवहार आधारलेले असतात.' (पृ. ७) 'परंतु समजा की ईश्वर नावाची वस्तू किंवा शक्ती नाहीच. तर हा सर्व व्यवहार अविवेकी होईल. एखाद्या वस्तूचे अस्तित्व गृहीत धरून तिला उद्देशून हजारो कर्मे करणे किती असमंजस होईल याचा विचार करावा. आणि वस्तुस्थिती अशी आहे की 'ईश्वर' नावाची वस्तू आहे याचा कसलाही निर्णायक पुरावा उपलब्ध नाही. (त्यासाठी केलेले) सर्व युक्तिवाद सदोष आहेत हे अधिकारी व्यक्तींनी अनेकवार दाखवले आहे. परंतु तेच चुकीचे युक्तिवाद वारंवार केले जातात' (पृ. ८) याची मीमांसा करू.

'पूजा प्रार्थनांनी ईश्वर पावतो' हा विश्वास खरा केव्हा असेल? (१) ईश्वर पावण्यासाठी पूजा-प्रार्थना पुरेशा असतील किंवा (२) ईश्वर पावण्याच्या पूजा-प्रार्थना या आवश्यक अटी असतील म्हणजे त्याशिवाय ईश्वर पावत नसेल. पण म्हणजे त्या केल्या की ईश्वर पावतोच असेही नसेल. या दोन गोष्टींपैकी पहिली गोष्ट खोटी असली तरी दुसरी खोटी म्हणण्याचे कारण नाही. ती खरी असू शकते. ती खोटी आहे हे सिद्ध करण्यासाठी 'पूजा प्रार्थनाशिवाय ईश्वर पावतो' हे सिद्ध होऊनही भागणार नाही. कारण त्याने

असिद्ध होणारी गोष्ट 'पूजा प्रार्थनांनीच ईश्वर पावतो' ही असेल, 'पूजा प्रार्थनांनी ईश्वर पावतो' ही नसेल. पण दियदे तर तीच गोष्ट असिद्ध होणारी गोष्ट आहे असे समजताहेत. शिवाय, एखादी गोष्ट उदा. प्रवेश मिळविण्यासाठी अर्ज विनंती करणे हे आपल्याही परिचयाचे आहे. पण तिथेही, अर्ज-विनंती ही, ती गोष्ट मिळण्याची पर्याप्त अट सहसा नसतेच. अर्ज विनंतीच्या जोडीने इतर अनेक आणि वेगवेगळ्या प्रकारच्या अटी असतात. त्या पूर्ण होतात की नाही हे परिस्थितीवर अवलंबून असते. उदा. तुम्हाला ९०% गुण मिळाले असतानाही आणि प्रवेशाच्या अटीही समान असताना एका महाविद्यालयात प्रवेश मिळू शकत नसतो तर तोच दुसऱ्या महाविद्यालयात सहज मिळू शकत असतो. आणि याचे कारण त्या जागेसाठी आलेल्या इतर अर्जांची संख्या आणि गुणवत्ता हे असते. त्यामुळे 'पूजा-प्रार्थनांनी ईश्वर पावतो' याचा अर्थ 'सत्यमेव जयते'च्या अर्थासारखाच करायला हवा. तो म्हणजे काही सत्यांचा विजय होतो किंवा विजयी झालेल्यापैकी काही गोष्टी सत्य असतात तसेच काही वेळा पूजा-प्रार्थनांनी ईश्वरप्राप्ती होते किंवा ईश्वर प्राप्ती झालेल्यापैकी काहींनी प्रार्थना-पूजा केलेल्या असतात आणि असा अर्थ करण्यात असमंजस म्हणावे असे काहीच नसल्याने तसे म्हणायला हरकत नसावी. केवळ पूजा-प्रार्थनांनीच आणि त्यांनी नक्कीच, ईश्वर पावतो ही आणखी वेगळी भूमिका झाली.

पण दियदे यांची भूमिका अशी दिसते की भ्रष्टाचाराच्या काळात, एखाद्या अस्तित्वातच नसलेल्या महाविद्यालयात प्रवेशासाठी, केवळ जाहिरातीवर विश्वासून, अर्ज करण्यासारख्या, नसलेला ईश्वर पावावा म्हणून केलेल्या या पूजा-प्रार्थना वांझोट्या ठरतात आणि असे व्हायला नको असेल तर ईश्वर आहे किंवा निदान असू शकतो हे सिद्ध करता यायला हवे. मी आस्तिक नाही की मी अधिकारी नाही पण मी विवेकवादी आहे. विवेकवादाचा माझा अर्थही आरंभी सांगितलेला आहेच. मी नव्याने प्रयत्न करून पाहतो. मी करणार असलेला युक्तिवाद, आधी कोणी केला असल्याचे निदान मला माहिती नाही.

ईश्वराचे अस्तित्व

पहिली गोष्ट म्हणजे ईश्वराची सत्ता, त्याचे अस्तित्व हा श्रद्धेचा विषय आहे. तो लौकिक ज्ञानाचा विषय नाही त्यामुळे " 'ईश्वराची सत्ता आहे' – हे विधान सत्य आहे." हे जसे सिद्ध करता येत नाही तसेच ते विधान असत्य आहे हेहि सिद्ध करता येत नाही. त्यामुळे, त्याबाबत उरणारा पर्याय म्हणजे ते गृहीत म्हणून स्वीकारावे किंवा नाकारावे. पण अर्थातच, गृहीत म्हणून स्वीकारताना त्या गृहिताची अवश्यता आपल्याला सिद्ध करावी लागेल. ती सिद्ध करायची म्हणजे ज्यासाठी आपण ते गृहीत धरणार आहोत ती गोष्ट या गृहिताशिवाय सिद्ध होऊच शकत नाही हे दाखवणे. काय आहे ही गोष्ट? ही गोष्ट म्हणजे, अवांछनीय असलेले दुःख एक तर परिहार्य आहे म्हणजे दूर केले जाऊ शकते किंवा ते जर अपरिहार्य असेल तर ते अवांछनीय प्रकाराचे नाही ते दाखवणे, त्या दुःखाच्या असण्याचे तर्कसंगत समर्थन करणे शक्य आहे हे दाखवणे. आणि अशा समर्थनाचा एक आवश्यक भाग म्हणजे सर्वज्ञ, सर्व शक्तिमान आणि सर्वथा साधु अशा ईश्वराची सत्ता असणे हा असतो हे दाखवणे.

ईश्वराच्या सत्तेविषयीचे विविध युक्तिवाद कसे लंगडे आहेत, असमर्थ आहेत याची चर्चा केल्यावर, ज्या ईश्वराची सत्ता सिद्ध व्हायला त्याच्या भक्तांना हवी असते, तो म्हणजे सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान, आणि सर्वथा साधु (नैतिक/शुभ) असा ईश्वर असतो. पण जगातले अनर्जित (undeserved) दुःख पाहता असा ईश्वर नाही हेच सिद्ध होते अशी दियदे यांची भूमिका आहे. (पृ. ९,१०,११). या भूमिकेचा अर्थ असा की ईश्वराचे सर्वज्ञ इ. रूप आणि अनर्जित दुःख या दोन गोष्टी परस्पर निषेधक आहेत. त्या दोन्ही एकाच वेळी सत्य असू शकत नाहीत म्हणजेच त्या व्याघाती आहेत. पण त्यांपैकी अनर्जित दुःख आहे हे सत्य आहे कारण त्याचा अनुभव आपल्याला येत असतो. त्यामुळे सर्वज्ञ इ. ईश्वर नाही, असू शकत नाही हे आपोआपच सिद्ध होते. माझे म्हणणे असे की दियदे ज्यांना परस्पर निषेधक समजतात त्या गोष्टी परस्पर निषेधक नाहीत हे जर आपण सिद्ध करू शकलो तर दियदे यांचा युक्तिवाद विफल ठरून तशा ईश्वराची सत्ता असू शकते हे सिद्ध ठरेल.

प्रथमतः दियदे यांच्यासारख्या नास्तिकांनाही

मान्य होतील अशा काही गोष्टी पाहू.

(१) जे आहे ते आहे. जे नाही ते नाही. आहे त्याचा पूर्ण नाश अशक्य आहे तसेच जे नाही त्याला भावरूप प्राप्त होऊ शकत नाही. बदल हा अस्तित्वाशी सुसंगत अशा कालिक रूपांमध्येच होत असतो आणि त्याला कारण असते.

(२) सेंद्रिय पूर्णाचे मूल्य (a value of an organic whole) हे त्याच्या घटकांच्या मूल्यांच्या बेरजेने ठरत नसते. ते बेरजेइतकेच असण्याची गरज नसते.

(३) दु:ख आणि अशिव (pain and evil) यात फरक आहे. सगळे दु:ख अशिव नसते. दु:ख जर स्वार्थ (end in itself) असेल तर अशिव असते. किंवा साधनात्मक दु:खापैकी जे अहिताचे साधक असते ते अशिव असते. पण दु:ख जर हिताचे साधक असू शकले तरे मात्र ते अशिव नसते. ते शिवच म्हणायला हवे. ते शिफारस योग्यही असू शकते. एखाद्याला वाईटापासून परावृत्त करण्यासाठी केल्या जाणाऱ्या दु:खद अशा दंडामागे हीच भूमिका असते.

वरील गोष्टी मान्य असतील तर तिसऱ्या मान्यतेच्या आधारे दियदे ज्याला अनर्जित दु:ख म्हणतात ते खरोखर अनर्जितच आहे, अकारणच आहे हे सिद्ध व्हायला हवे. कारण, जर ते सकारण असेल तर एकतर त्याचा नाश होऊ शकेल (पहिली मान्यता) किंवा मग साधनात्मक असले तरी ते दंडस्वरूप नाहीच असे सिद्ध करावे लागेल. कर्मसिद्धांत मानणारे त्याला पूर्वजन्मातील दंडनीय कृतीचे फल समजतात. पण त्यासाठी त्यांना पुनर्जन्म शक्य आहे हे सिद्ध करावे लागेल. कार्यकारणभाव मानणाऱ्यांनी पुनर्जन्म अशक्य म्हणण्याचे काही कारण दिसत नाही. कारण पुनर्जन्म म्हणजे एका संघटित आशयाचेच विघटनानंतर होणारे पुनर्संघटन होय. ही गोष्ट पहिल्या मान्यतेच्या आड येणारी नाही. पण एक गोष्ट या संबंधात नीट लक्षात घ्यायला हवी ती म्हणजे पुनर्जन्म आणि पुनर्जन्मासंबंधीचे विधान तसेच त्याचे सत्यापन (verification) या गोष्टी संबंधित असल्या तरी एकच नव्हेत. पुनर्जन्माविषयीच्या विधानाचे सत्यापन, तत्त्वत: अशक्य नसले तरी वास्तवाच्या स्वरूपामुळे आणि त्यामुळेच बरेच कठीण आहे. पुनर्जन्माविषयीची विधानेही तुरळक सापडणे स्वाभाविकच आहे. कारण त्यासाठी विघटनानंतरच्या संघटितात, विघटनापूर्वीच्या संघटिताच्या स्मृति शक्य व्हायला हव्यात. मनुष्याचाच पुनर्जन्म मिळाला तरी स्मृति कशाची राहील किंवा राहणारच नाही या कशाचाच भरवसा नाही. कारण एखाद्याला याच जन्मातील खूप पूर्वीचे आठवत असते तर काहींना नजिकचा भूतकाळही आठवत नाही, तर आणखी एखाद्याला काहीच आठवत नसते. फार तर काहीच गोष्टींची अत्यंत धूसर आणि स्थूल अशी छाप फक्त असते, काही वेळा. पण पुनर्जन्म शक्य असणे ही वेगळीच बाब आहे. आपण पाहिले त्याप्रमाणे, पहिली मान्यता पुनर्जन्माच्या आड येणारी नाही उलट पुनर्जन्माच्या संभवाला वाव ठेवणारीच आहे. एखाद्या गोष्टीचे सत्यापन शक्य नाही म्हणून ती गोष्टच नाकारणे हे तर्कसंगत नाही. सारांश, पूर्वजन्मातील कृतीला दिलेली शिक्षा असे ज्याचे स्वरूप असण्याचा संभव आहे त्याला, वेगळ्या भूमिकेतून 'अनर्जित दु:ख' म्हटले तर ते समजण्यासारखे आहे. पण पुढे जाऊन ही वेगळी भूमिकाच फक्त योग्य आणि विवेकवादी भूमिका आहे असे म्हटले तर ते मान्य करणे कठीण आहे. कारण असे करणारी व्यक्ती, तिच्या भूमिकेच्या विरुद्ध भूमिकेचे खंडन न करता, ती भूमिका स्वत:च्या वेगळ्या भूमिकेवरून केवळ उडवून लावते आहे. पण याच मार्गाचा अवलंब करून प्रतिपक्षही ही तथाकथित विवेकवादी भूमिका उडवून लावू शकेल. त्यामुळे प्रतिपक्षाचे मत असिद्ध ठरविण्यासाठी ही रीत न अवलंबिलेलीच बरी. तेव्हा, मूळ मुद्याकडे परतायचे तर, एखाद्या दु:खाची कारणमीमांसा फारशी करता येऊ नये, यापेक्षा सर्वज्ञ इ. विवक्षित ईश्वराने केलेल्या योजनेचाच तो एक भाग आहे असे मानणे, कितीही प्रतिगामी किंवा असमंजसपणाचे म्हटले तरी, ते तत्त्वत:, एका सुव्यवस्थेशी सुसंगत असण्याची शक्यताच जास्त आहे आणि त्याने, ही दु:खद घटना, त्यातील दु:ख, हे दंडात्मक म्हणजे शुभाचे साधन स्वरूप असू शकत असल्याने, ते ईश्वराच्या सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान व सर्वथा साधु या रूपाला असिद्ध करणारे ठरण्यापेक्षा, बळकटी आणणारेच ठरते आणि म्हणून, ते नाकारून अन्य व्यवस्था स्वीकारण्याचे स्वातंत्र्य एखाद्याला असले आणि त्याला विवेकवाद संमत म्हणता आले तरी नाकारालेले मत हे असिद्ध आहे. विवेकवाद संमत नाही असे म्हणणेच नव्हे तर तसे मानणेही विवेकवादी ठरणारे

अनुक्रमणिका

नाही की ठरू शकणार नाही. प्रतिपक्षाचे मत केवळ त्यागता येणारे असताना, त्याला त्याज्य किंवा असिद्ध म्हणणारा-समजणारा विवेकवाद उदा. दियदे यांचा विवेकवाद, हा सदोष आहे. त्याला मान्यता देण्यापूर्वी किंवा तो स्वीकारण्यापूर्वी त्याचा पुनर्विचार व्हायलाच हवा.

वर जो ऊहापोह केला आहे त्यातील तथाकथित अनर्जित दुःख हे दंडात्मक किंवा साधनात्मक असून ते दुःख सरतेशेवटी, शुभसाधक असू शकल्याने त्याने सर्वथा साधु इ. अशा ईश्वराचे खंडन होण्याचे कारण नाही. ते दुःख शुभसाधक असल्याने अशिव नाही अशी ही भूमिका आहे. पण ईश्वराच्या खंडन-मंडनाचा हा प्रयत्न सौम्य असाच म्हणायला हवा. म्हणून आपणच, दियदे यांचे ईश्वराच्या सत्ते विरोधी मत हे पूर्वपक्ष मानून, त्यांच्यावतीने एक अतिशय कठोर, निर्णायक वाटणारा आक्षेप सुचवू. आक्षेप असा की, 'आम्ही ज्याला अनर्जित दुःख म्हटले, ते जरी तसे नसू शकल्याने, अशिव ठरले नाही तरी जगात काही तरी अशिव आहेच. आणि तसे असले तर, जे आहे ते नाहीसे करता येत नाही या पहिल्या मान्यतेनुसार, जे काही अशिव आहे ते नाहीसे करणे तुमच्या ईश्वरालाही अशक्यच असेल. आणि असे झाल्याने त्याच्या सर्वशक्तिमानतेला बाधा येईलच. तेव्हा, सर्वज्ञ ..... असा विवक्षित ईश्वर नाही आणि असूही शकत नाही हेच निश्चितपणे सिद्ध होते.' आणि या जोडीला, 'अशिव जर ईश्वराने निर्माण केले असले तर अशा ईश्वराला सर्वथा साधु कसे म्हणायचे असा प्रश्न निर्माण होईल. म्हणजेच काय की विवक्षित म्हणजे सर्वज्ञ .... इ. असा ईश्वर असूच शकत नाही हे सिद्धच नव्हे तर प्र-सिद्धच ठरते असे म्हणायला हवे.' - असे सुचवू.

आता, ह्या निर्णायक वाटणाऱ्या युक्तिवादाचा प्रतिवाद शक्य आहे का हे आपण पाहू. असा प्रतिवाद, यापूर्वी कोणी केला असल्याचे, निदान मला तरी, माहिती नाही. बहुधा तो सर्वस्वी नवाच आहे. पण त्याला, सुप्रसिद्ध नीतिशास्त्रवेत्ते जी. ओ. मूर यांनी 'प्रिंसिपिआ एथिका'मध्ये मांडलेल्या सेंद्रिय पूर्णासंबंधीच्या सिद्धांताचा आधार आहे. सेंद्रिय पूर्णाचे मूल्य म्हणजे त्याच्या घटकांच्या मूल्यांची केवळ बेरीज नसते. त्यामुळे ज्याचे सर्व घटक चांगलेच आहेत अशा पूर्णाच्या मूल्यापेक्षा, ज्याचा एखादा घटक चांगला नाही अशा पूर्णाचे मूल्य अधिक असू शकते. सौंदर्यासंबंधातील याचे उदा. म्हणजे गोऱ्या गालावरचा बारीकसा काळा तीळ. यानुसार अशुभ मुळीच नसणाऱ्या जगाच्या मूल्यापेक्षा, काहीतरी थोडे अशुभही असणाऱ्या जगाचे मूल्य अधिक असू शकते. यामुळे अशुभाचे अस्तित्व हे ईश्वराचे सर्वथा साधु किंवा सर्वज्ञ किंवा सर्व शक्तिमान असे रूप असिद्ध करणारे आहे हा युक्तिवाद निर्णायक ठरणे तर बाजूलाच राहू द्या, तो फोल ठरतो. इतकेच नव्हे तर उलटपक्षी, त्यातून ईश्वराची सर्वज्ञता आणि त्या जोडीला त्याची चतुर योजकता आणखीनच अधोरेखित होते. हा युक्तिवाद मी, दियदे हयात असतानाच 'आस्तिक्य आणि विवेकवाद' असा लेख 'आजचा सुधारक'च्या ऑक्टो. ९७ च्या अंकात लिहून केला होता. पण दियदे यांनी कधीही त्याचे खंडन केले नव्हते किंवा अन्य कोणीही त्याचे खंडन केलेले नाही. तेव्हा, तसे खंडन होईपर्यंत तरी ईश्वराचे अस्तित्व शक्य मानले गेले पाहिजे हे विवेकवादाला धरून होईल. तसेच, या युक्तिवादाच्या खंडनाशिवायच जर कोणी ईश्वराच्या अस्तित्वाची शक्यता नाकारतील तर त्यांचे मत विवेकवादी म्हणवले जाता कामा नये.

५. शब्दप्रमाण

यथार्थ ज्ञानाच्या साधनाला प्रमाण म्हणतात. प्रमाणांची संख्या किती याबद्दल तज्ज्ञांमध्ये मतभिन्नता आहे. एखादे प्रमाण वेगळे, स्वतंत्र आहे असे मानणाऱ्यांची भूमिका अशी असते की त्याप्रमाणाने ज्याचे ज्ञान होते ती गोष्ट (म्हणजे तिचे ज्ञान) इतर प्रमाणांना अगम्य असते. ते ज्ञान नवेच असते किंवा मग, ज्या परिस्थितीत त्या प्रमाणाने एखादे ज्ञान होत असते, त्या परिस्थितीत, अन्य प्रमाणांनी ते ज्ञान होणे शक्यच नसते. या उलट वेगळ्या प्रमाणाला विरोध करणारांची भूमिका, त्या प्रमाणाने कळणाऱ्या ज्ञानाचे वेगळेपण किंवा त्याची यथार्थताच नाकारण्याची असते; त्या ज्ञानाचे विघटन (Reduction) पूर्वीच्या प्रमाणांनी मिळणाऱ्या ज्ञानातच करण्याची असते. यथार्थ ज्ञाने ही परस्पर विसंगत असत नाहीत त्यामुळे कोणत्याही प्रमाणाने मिळणारे ज्ञान हे इतर प्रमाणांनी मिळणाऱ्या ज्ञानाने बाधित न होणारे किंवा त्या ज्ञानाला बाधित न करणारे असावे असा अलिखित दंडक असतो. या पार्श्वभूमीवर, दियदे यांनी 'शब्दप्रमाण' नाकारले आहे

त्याची चर्चा करू.

ब्रह्म, ईश्वर, आत्मा, जगताचे मिथ्यत्व, कर्म सिद्धांत अशा काही गोष्टी शब्दप्रमाणाने कळतात अशी रूढ मान्यता आहे. या गोष्टी अलौकिक असतात. म्हणजे त्या प्रत्यक्षादी अन्य प्रमाणांनी कळणाऱ्या गोष्टींसारख्या लौकिक नसतात. किंवा शब्दप्रमाणाने लौकिक वस्तू विषयीचे ज्ञान (उदा. जगाविषयीचे ज्ञान की ते म्हणजे जग मिथ्या आहे) हे लौकिक प्रमाणांनी कळणारे किंवा सामान्यांना जाणवणारे किंवा सामान्यपणे जाणवणारे नसते, तेही अलौकिक असते. अलौकिक ही कोटी (category) लौकिकापेक्षा वेगळीच असल्याने लौकिक आणि अलौकिक असणाऱ्या गोष्टी परस्पर बाधक असण्याचा प्रश्नच, तत्त्वतः, निर्माण होऊ शकणारा नाही. म्हणून शब्दप्रमाण अमान्य करताना आणि त्यासाठी इतर लौकिक प्रमाणांचा आधार घेताना, आधी, शब्दप्रमाणाने मिळणारे ज्ञान हे अलौकिकाबद्दलचे (उदा. ईश्वराबद्दलचे) असले तरी त्याची काही व्यंजिते (implications) किंवा त्यासंबंधी केले जाणारे काही दावे हे अलौकिक नाहीत, लौकिक आहेत असे दाखवायला हवे. कारण त्याशिवाय लौकिक प्रमाणांनी त्याचा निरास होऊच शकणार नाही. तसेच लौकिक वस्तूं विषयीच्या अलौकिक ज्ञानाचेही आहे. जगत् लौकिक असले तरी 'ते मिथ्या आहे' हे त्यासंबंधीचे ज्ञान अलौकिकच आहे. म्हणून तर त्याची शक्यता जाणवावी यासाठी रज्जूसर्पाचा दृष्टांत आधाराला घेतला जातो. तसेच 'आत्मा अमर आहे' हे अलौकिक विधान, लौकिकतावादी भूमिकेतून, त्यागणे, त्याचा अस्वीकार करणे जरी विवेकवादाशी सुसंगत ठरू शकले तरी, 'ते विधान असत्य आहे' असे म्हणणे, ही भूमिका विवेकवादाशी सुसंगत असूच शकत नाही – ह्याकडे दुर्लक्ष होऊ देऊन चालणार नाही. आत्मा म्हणजे, दियदे म्हणतात तसे मन, किंवा अहम् नाही आणि 'मी'चा अर्थ या दोनपैकीच असेल तर 'मी' देखील नाही. मन, अहं ही सांख्य तत्त्वज्ञानात 'प्रकृती'ची रूपे म्हटली असून पुरुष किंवा आत्मा हा तद्भिन्न सांगितला आहे.

शब्द हे स्वतंत्र प्रमाण असू शकत नाही कारण लौकिक क्षेत्रातील त्याचे स्वरूप म्हणजे, उदा. वैज्ञानिकांची वचने. ही प्रत्यक्ष आणि अनुमानिक ज्ञानावर आधारलेली असल्याने त्यांचे अंतिम आधार प्रत्यक्ष अनुमान हेच असतात.' (पृ. ३६) अशी दियदे यांची भूमिका आहे. यात दुर्लक्षित झालेल्या गोष्टी पुढीलप्रमाणे आहेत.

१. आप्तवचन ठरणारी वैज्ञानिकांची वचने ही स्वतः वैज्ञानिकांसाठी नव्हे तर इतर सामान्यांसाठी 'आप्तवचन' किंवा 'शब्दप्रमाण' असतात. तसेच त्यांचे सत्यापन, सामान्याला 'सामान्य' राहून करता येणारे नसतेच.

२. प्रमाणांचे वर्गीकरण जेव्हा प्रत्यक्ष आणि अप्रत्यक्ष असे केले जाते तेव्हा 'अप्रत्यक्ष' याचा अर्थ 'प्रत्यक्षाचा आधार असलेला' असा असला तरी, त्या विशिष्ट परिस्थितीत, तो अर्थ, केवळ प्रत्यक्षाने न कळू शकणारा असाच असतो. अनुमानात प्रत्यक्षाचा जो आधार असतो त्याचा संबंध साध्याशी–पर्वत अग्निमान असण्याशी–साक्षात, सरळ (direct) नसतो.

३. 'कोणतेही वचन स्वयंभू असेल हे अशक्य आहे.' ही आहे दियदे यांची भूमिका. दियदे, ईश्वर असूच शकत नाही या आत्मविश्वासापायी, 'वेदवचने ही ईश्वराचीच म्हणजे स्वयंभू वचने आहेत' हा दावा फोल असल्याचा निष्कर्ष काढतात. पण आपण आधी पाहिल्याप्रमाणे, ईश्वराचे अस्तित्व अमान्य करण्याचे स्वातंत्र्य एखाद्याला असले आणि आपण ते नाकारण्याचे कारण नसले, तरी त्यावरून, 'ईश्वराला अस्तित्व आहे' हे खोटे आहे असे सिद्ध होते असे कोणी समजत असेल तर ते चूक ठरते. त्यामुळे, आणि ईश्वराचे अस्तित्व शक्य कोटीतलेच आहे हे आपण दाखवले असल्याने, ईश्वराचीच असणारी वेदवचने स्वयंभू असू शकतील ही गोष्ट अशक्य म्हणून, दियदे यांना, साधार नाकारता येणार नाहीत. त्यांचा अस्वीकार मात्र ते करू शकतील. म्हणजे सिद्ध करू न शकले तरी ती अशक्य मानू शकतील.

अलौकिक गोष्टींबद्दलच्या विधानांचे सत्यापन लौकिक ज्ञानाने होऊ शकत नाही (मेल्याशिवाय स्वर्ग दिसत नाही आणि मेल्यावर तो दिसला तरी ते सांगण्याकरिता परत इहलोकात येता येत नाही) आणि म्हणून दियदे म्हणतात, 'त्या (अलौकिक) गोष्टी खऱ्या आहेत असे मानायला कसलेही कारण नाही. ते तथाकथित ज्ञान आहे याची परीक्षा करण्याचा उपाय नाही. ते ज्ञान आहे, यथार्थ आहे हे केवळ मानावे लागते. पण असे करणे विवेकाच्या पूर्ण विरुद्ध आहे हे सहज लक्षात येण्यासारखे

अनुक्रमणिका

आहे' (पृ. ३७, अधोरेखन माझे) पण यात दियदे यांनी काही अतिव्याप्त विधान केली आहेत हे लक्षात घ्यायला हवे. उदा. 'कसलेही कारण' ऐवजी 'कसलेही लौकिक कारण' म्हणायला हवे होते. तसेच 'उपाय नाही' ऐवजी 'लौकिक उपाय नाही' म्हणायला हवे होते. एखादी असिद्ध न होणारी गोष्ट (उदा. स्वर्ग, ईश्वर इ.) कोणाला मानायची असेल किंवा ती मानावी लागत असेल तर तसे स्वातंत्र्य देणे विवेकाच्या विरुद्ध जाण्याचे काय कारण आहे हे सहज लक्षात येण्यासारखे नाही. ते तसे, विवेकवादाच्या विरुद्ध जाणारे आहे हे युक्तिवादांनीही सिद्ध होणारे नाही असे कोणी आव्हान दिले असते तर त्यावर दियदे यांचा युक्तिवाद काय राहिला असता? यानंतर दियदे म्हणतात की वेदवचनांच्या यथार्थतेचा एक अप्रत्यक्ष पुरावा असू शकला असता. पण त्यासाठी असणारी, दियदे यांची अट फारच मुलुखावेगळी आहे. त्यांची अट अशी की 'अलौकिक गोष्टींच्या वर्णनांची भाषा, ती जर एकाच किंवा समान गोष्टींचे वर्णन करणारी असेल तर समान असायला हवी होती. पण ती बरीच भिन्न आहे. त्यामुळे तिने वर्णित गोष्ट एकच आहे किंवा समान गोष्टींचे वर्णन करणारी असेल तर समान आहे असे म्हणता येत नाही.

दियदे यांची ही मागणी अयोग्य का म्हणायची हे पाहू. दियदे यांना माहिती असलेल्या आणि अमान्य नसलेल्या (किंवा अमान्य असल्याचा पुरावा नसलेल्या) जी. अी. मूर यांच्या सेंद्रिय पूर्ण आणि त्याचे स्वतोमूल्य (म्हणजे Intriusic value पण End in itself म्हणजे स्वार्थमूल्य नव्हे. म्हणजे जे पूर्णाच्या स्वरूपाखेरीज अन्य कशावरही अवलंबून नाही असे मूल्य) यासंबंधी मूर असे सांगतात की दोन पूर्ण (म्हणजे दोन वस्तू) जर अगदी सारख्या असतील, त्यांच्यात तदेवता (identity) संबंध असेल तर एकाचे जे आणि जेवढे मूल्य असेल, तेच आणि तेवढेच मूल्य दुसऱ्याचेही अवश्य असेल. पण याचा व्यत्यास मात्र खरा नाही. म्हणजे असे की दोन पूर्णांचे (वस्तूंचे) मूल्य जर एकच एक असले तर त्या दोन वस्तूही अगदी एकसारख्या असल्या पाहिजेत असे नाही. इतकेच नव्हे तर त्यात थोडे तरी साम्य असले पाहिजे याचीही गरज नाही. त्यापूर्णपणे भिन्न असू शकतील. पण मग, अशी भूमिका घ्यायला काय हरकत आहे की दोन अभिव्यक्तींमध्ये (भाषिक) तदेवता असेल तर त्यांनी अभिव्यक्त होणाऱ्या वस्तूंमध्येही समानता असावी लागली तरी एकच एक गोष्ट अभिव्यक्त करायची असली तर एकच एक भाषा वापरली पाहिजे याचा आग्रह धरण्याचे किंवा तो सत्य असला पाहिजे अशी अपेक्षा करण्याचे काही कारण नाही. म्हणजेच वर्णनांच्या भिन्नतेवरून वर्णितांबाबत एक वाक्यता असूच शकत नाही असे नाही. म्हणून अलौकिक गोष्टी मान्य करण्यासाठी पुरेसा ठरणारा पुरावा नाही असे नाही, असे सिद्ध झाले असल्याने, त्या गोष्टी स्वीकारण्याचे बंधन जरी आपण, विवेकवादाला शोभणाऱ्या औदार्याने, दियदे यांच्यावर घातले नाही, तरी त्या गोष्टींना, असिद्ध न म्हणण्याचे बंधन, दियदे यांनी स्वतःवर घालून घेतले पाहिजे, असा आग्रह कोणी धरला. तर तो त्यांनी (किंवा त्यांच्या माघारी, तसेच मत असणाऱ्यांनी) मान्य करायलाच हवा. 'एकं सत् विप्रा बहुधा वदंति' असे श्रुतिवचन (म्हणजे शब्दप्रमाण) नाही तरी प्रसिद्ध आहेच.

६. कर्मसिद्धांत, पूर्वजन्म आणि पुनर्जन्म

'ईश्वराची उत्तम निर्मिती म्हणजे बुद्धिमान प्राणी असणारा, तसेच स्वातंत्र्य व मर्यादा असणारा असा मानव आहे; तर मानवाची उत्तम कृती म्हणजे ईश्वराची सर्वज्ञता, सर्वशक्तिमानता आणि सर्वथा साधुता ओळखणे ही आहे' या विधानांकडे केवळ साहित्यिक विधाने म्हणून न पाहता, त्यांच्याकडे संभाव्य सत्य म्हणूनही पाहता येते हे लक्षात घेतले पाहिजे.

केवळ कर्मच नव्हे तर कर्माखेरीज इतरही गोष्टी नैतिक निर्णयाच्या विषय असतात, म्हणजे चांगल्या किंवा वाईट अथवा शुभाशुभ असतात हे भारतीयांच्या कर्मसिद्धांताला जसे मान्य आहे तसेच ते जी. ओ. मूर सारख्या ज्येष्ठ नीतितत्त्ववेत्त्यालाही मान्य आहे. पुरुषार्थ म्हणजे वांछनीय किंवा स्पृहणीय गोष्ट. धर्म, अर्थ, काम आणि मोक्ष हे चार पुरुषार्थ सांगितले आहेत. त्यांसाठी प्रयत्न करणे हे प्रत्येकाचे कर्तव्य आहे. याचाच आधुनिक अवतार म्हणजे, स्वार्थ शुभ (Good as an end in itself) काय आहे हे निश्चित करून त्यासाठी प्रयत्न करणे हे कर्तव्य असते असे मानणे. साध्याच्या शुभत्वामुळे त्याचे साधन असणारे कर्मही शुभ ठरते ही मूरची भूमिका. आरोग्य, ज्ञान या गोष्टी स्वार्थ शुभ आहेत असे मूरचे मत.

भारतीय दर्शनांत जसा कर्मसिद्धांत सांगितला आहे तसाच कर्मयोगही सांगितला आहे. कर्मसिद्धांत सांगतो की तुमच्या प्रत्येक कर्माला चांगले किंवा वाईट फल येत असते आणि ते तुम्हाला भोगावेच लागते. आणि कर्मयोग सांगतो की निष्काम कर्म केल्याने, म्हणजे कर्मफलाची इच्छा न ठेवता कर्म केले तर कर्मफलांच्या बंधनातून (म्हणजे ती भोगावी लागण्यातून) सुटका होऊ शकते. याला मोक्ष म्हणतात. तो मृत्यूपूर्वी, जीवन जगतानाही मिळू शकतो. मृत्यूने त्याला पूर्णता येते.

अद्वैत वेदांतानुसार, सत्ता अद्वैताला आहे. ती एकत्व, द्वैत किंवा अनेकत्व अशा अद्वैताखेरीज अन्य कशालाही नाहीच. त्यामुळे, अद्वैताखेरीज अन्य कशाबद्दलही बोलणे हे भ्रामक आहे. हे अन्य काहीही, स्वप्नवत् आहे. या तथाकथित अन्य काहींचे वर्गीकरण, व्यावहारिक आणि प्रातिभासिक सत्तेत केले आहे. याचे सविस्तार विवेचन, आद्य श्री शंकराचार्यांच्या, उपनिषदे, ब्रह्मसूत्र आाि श्रीमद्भगवद्गीता यांवरील भाष्यांमध्ये पाहायला मिळते.

कर्मसिद्धांतावर घेतल्या जाणाऱ्या आक्षेपांना, समर्पक उत्तरे देण्यापूर्वी कर्मसिद्धांताची, आणि तो ज्या दर्शनाचा एक भाग आहे त्या अद्वैत मताची तोंडओळख व्हावी या हेतूने, वर, संक्षिप्त विवेचन केले आहे. आक्षेपांना उत्तर देताना, यथावश्यक, त्याचा विस्तार करता येऊ शकेल.

कोणतीही व्यवस्था ही पूर्ण आणि सुव्यवस्था असायची तर, तिला त्या व्यवस्थेचे क्षेत्र निश्चित करायला हवे असते. म्हणजे त्या व्यवस्थेच्या अंतर्गत काय येते आणि काय येत नाही, हे सकारण स्पष्ट करायला हवे असते. उदा. नीतिव्यवस्था घेतली तर त्या व्यवस्थेत काय येते (उदा. नैतिक–अनैतिक) आणि काय येत नाही (उदा. न–नैतिक) हे सांगावे लागते आणि त्याचे कारणही सांगावे लागते. उदा. स्वेच्छापूर्वक केलेली कृती आणि तिचे परिणाम यांचा विचार नीतिशास्त्रात मोडतो. पण तदितर गोष्टी म्हणजे स्वेच्छापूर्वक न केलेली कृती किंवा तिचे परिणाम हे नीतिशास्त्रात मोडत नाहीत. केलेला खून, घडून आलेला मृत्यू आणि खुनाला शिक्षा म्हणून दिलेली फाशी, या तिन्हींचे एकच एक असे वर्णन, जीवनाचा अंत असे करता आले तरी या तिन्ही गोष्टींचे स्वरूप व या तिन्हींचे परिणाम यातील भेद नीट लक्षात ठेवूनच त्यांचा विचार नीतिशास्त्रात करावा लागतो. तसे झाले नाही तर अन्यायाला जागा मिळते.

एखाद्या क्षेत्राचे व्यवस्थापन करणाऱ्या विविध व्यवस्थांपैकी उत्तम कोणती हे ठरवायचे झाल्यास जिने अधिकात अधिक किंबहुना कोणत्याही प्रश्नाचे, शक्य असे, जास्तीत जास्त समाधानकारक उत्तर मिळते ती – असे म्हणायला हवे. बद्ध जीवाच्या, मिथ्या जगातील जीवनाची, शक्य अशी सुव्यवस्था सांगणारा सिद्धांत म्हणजे कर्मसिद्धांत आहे. त्याचा खरेपणा हा या व्यवस्थेच्या सफलतेवरून वा योग्यतेवरूनच सिद्ध होईल. त्यासाठी कर्मसिद्धांतावरील आक्षेपांची दखल घेऊ. ही दखल घेताना तिला सहाय्यक ठरू शकतील अशा, मूल्य आणि मूल्यधारक या संज्ञांचा विचार करू.

मूल्य आणि गुण यांचे अर्थ भिन्न आहेत. गुणांची, वस्तूचे स्वरूप ठरण्यात मूलभूत भूमिका असते. गुण बदलले की वस्तूच्या स्वरूपातही बदल होतो. पण मूल्याचे तसे नाही. वस्तूच्या गुणात बदल न होता मूल्यात बदल होऊ शकतात. गुण हा वस्तूचा घटक वा अवयव असतो. मूल्याचे तसे नसते. पण तरीही गुणाचा आणि मूल्याचा एक संबंध असा असतो की ज्यामुळे काही एका मर्यादेपर्यंत वस्तूच्या गुणांचे नियंत्रण करून वस्तूच्या मूल्याचेही नियंत्रण, नियमन करता येते. कारण अखेरीस, मूल्य हे गुणांच्या माध्यमातूनच अभिव्यक्त होत असते. कलेचे, नीतीचे किंवा मूल्याचे शास्त्र यामुळेच संभवते. नीतीच्या क्षेत्रात साऱ्यांची मूल्यात्मकता (नैतिकता) ओळखायची असते किंवा वस्तूंचे मूल्य (नैतिक) ओळखून साध्ये ठरवायची असतात. आणि इतरांना या मूल्यवान साध्यांचे साधन करायचे असते. पण जगात, या दोन वर्गात न मोडणाऱ्या, मूल्यदृष्ट्या तटस्थ म्हणाव्या अशा गोष्टीही असतात. त्या साध्य–साधन या वर्गात बसणाऱ्या जशा नसतात तशाच त्या नैतिक–अनैतिक या वर्गांच्या अंतर्गत येणाऱ्याही नसतात. त्यांना न–नैतिक (non-moral किंवा a-moral) म्हणायचे. अशा गोष्टी नीतिअनीतीच्या आड येणाऱ्या नसतात की पूरकही नसतात. त्यामुळे, सगळे विश्व एखाद्या मूल्याचा विषय असण्याचा अर्थ काय असतो किंवा काय करावा हे लक्षात घ्यायला हवे. ही गोष्ट नैतिक मूल्यांप्रमाणेच आधिदैविक

मूल्याबाबत किंवा सत्यता मूल्याबाबतही लागू होते हे सहज लक्षात येऊ शकेल. असेच एका वैज्ञानिक गोष्टीचे उदा. पाहू.

साखर हा एक भौतिक पदार्थ आहे. इतर पदार्थांपैकी काही साखरयुक्त असतात तर काही साखरविहीन असतात. त्याचप्रमाणे साखर घालून काही पदार्थ तयार करता येतात. मधुमेहाचे रुग्ण असणाऱ्यांसाठी आणि नसणाऱ्यांसाठी साखरेचे मूल्य वेगवेगळे असते. काहींसाठी ते बलवर्धक, मारक असते तर काहींसाठी ते मारक असते तर इतर काहींसाठी परिणाम शून्यवत् असते. विज्ञानाच्या सहाय्याने निसर्गावर, एका मर्यादेपर्यंत, नियंत्रण मिळवणे शक्य झाले असले तरी पूर्ण नियंत्रण मिळवणे अजून तरी शक्य झालेले नाही, जरी दिवसेंदिवस हे नियंत्रण मिळवण्यात भरच पडते आहे. मग असे पूर्ण नियंत्रण असणाऱ्या शक्तींची शक्यता मानली तर त्यात, त्याबाबतच्या विधानांचा विचार करता, तर्क दुष्ट असे काय आहे? आणि आजवरची स्थिती लक्षात घेता ती अमानवी असेल असे मानण्यात तरी काय चूक आहे? यावर काहींचे म्हणणे असे की जर ईश्वरासारख्या सर्वज्ञ आणि सर्वशक्तिमान एवढेच नव्हे तर सर्वथा साधु अशा शक्तीत जर तुमचा विश्वास असेल तर त्याने अशिव कायमचे निकालात का काढू नये. यावर उत्तर असे की ईश्वराला यातले अशक्य काहीच नाही परंतु त्याला त्याची निर्मिती असणाऱ्या मानवाने आपल्यासारखेच व्हावे असे वाटते. त्यासाठीच त्याने त्यालाही शक्ती दिली आहे, बुद्धी दिली आहे (ज्ञान शक्ती), संकल्प स्वातंत्र्यही दिले आहे, मूल्यांची जाणीवही दिली आहे, प्रतिभाही दिली आहे आणि त्याला वाटत असावे की या सर्व क्षमतांचा वापर आणि विभास करून मानवच ईश्वराची जागा घेऊ शकेल. पण त्यासाठी थोडी प्रतीक्षा करावी लागेल. याला आधार म्हणजे योगी अरविंदांसारख्या भारतीय व पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञान माहिती असणाऱ्या एका अधिकारी व्यक्तीने असा आशावाद प्रगट केला आहे की एक दिवस मानवाचा महामानव होऊ शकेल. आपले समकालीन प्रा. मे. पुं. रेग्यांसारखे, तत्त्वज्ञानातील एक चिकित्सक अधिकारी व्यक्ती देखील नास्तिकतेऐवजी आस्तिकतेच्या बाजूने आपला कौल पडतो किंवा आस्तिकतेच्या विरोधी बाजूने पडत नाही असे सांगते त्याचा विचार आम्ही करायला हवा की नको? दियदे यांनी रेग्यांच्या भूमिकेचा केलेला प्रतिवाद रेगे चूक असल्याचे सिद्ध करणारा नाही. तो त्याबाबत आश्चर्य व्यक्त करून, दियदे यांची, असलेली असहमती केवळ पुन्हा पुन्हा व्यक्त करणारा किंवा ठासून मांडणारा एवढाच काय तो आहे. पण दियदे (किंवा त्यांच्याशी सहमत असणारे इतर कोणी) असे समजत असतील की त्याने रेग्यांची भूमिका चूक आहे किंवा अशक्य आहे तर त्यांनी आपल्या तथाकथित विवेकवादी भूमिकेचा आणि युक्तिवादाच्या वैधतेचा पुनर्विचार करायला हवा. सारांश, कर्मसिद्धांत स्वीकारलाच पाहिजे असे बंधन असण्याची जशी गरज नाही, तसेच बंधन 'तो त्याज्यच आहे' असे समजण्याबाबतही असण्याची गरज नाही पण म्हणूनच, भावनिक भाषेचा उपयोग करून, 'तुम्हाला अडाणी, प्रतिगामीच राहायचे असेल तर त्याला कोण काय करू शकणार!' अशा आशयाच्या अभिव्यक्ती करण्याचे टाळलेलेच बरे. कारण भावनिक भाषा वापरूनच त्याला उत्तर द्यायचे तर, 'तुम्हाला नसत्या पुरोगामीपणाचा टेंभाच मिरवायचा असला तर खुशाल मिरवा, त्याला तरी कोणी काय करू शकणार!' असे म्हणता येणार नाही असे कुठे आहे! आता आपण आक्षेपांची दखल घेऊ.

(अ) आपण भौतिक किंवा जड विश्व स्वीकारतो तसेच त्या जोडीने, त्यापेक्षा भिन्न असे भावनिक, बौद्धिक विश्वही स्वीकारतो. यात संबंध (Relations), सामान्ये (universals), मूल्ये (values) इ. अनिंद्रिय गोष्टींचा स्वीकार करतो. स्वप्नासारखा अतिंद्रियच पण वेगळा अनुभवही स्वीकारतो. मग कर्मसिद्धांतासारखा अलौकिक सिद्धांत स्वीकारण्यातच किंवा त्याची संभाव्यता मान्य करण्यातच एवढी काय अडचण वाटावी? भौतिक आणि अभौतिक गोष्टी कार्यकारण भावाने बद्ध नसतात का? भीतीने, दडपणाने बोबडी वळणे, एरवी आठवणाऱ्या गोष्टी न आठवणे; अहंगंडाने दुःसाहस करायला प्रवृत्त होणे; उपासाचा निर्धार पक्का असला की भूक न लागणे, मूल्यांची जाणीव झाली की निम्नश्रेणींच्या वस्तूंचे आकर्षण न वाटणे इ. आपले अनुभव नाहीत का? जगण्याची तीव्र इच्छा असली तर अनेक दुर्धर रोग असूनही मरणाच्या दारातून एक दोनदा परत येणे आणि तेच जीवनावरची इच्छा उडली असली तर नासुकल्या तापाचे निमित्त होऊन

मरण येणे या गोष्टी अगदीच अपवादात्मक नाहीत. मला स्वत:ला आलेला एक पॅरासायकॉलॉजिकल म्हणावा असा, अनुभव असा होता. मी आणि माझा एक मित्र अशा आमच्यात अबोला निर्माण झाला होता. तो दूर व्हावा अशी उभयतांची इच्छा होतीच पण तो दूर झाला तो प्रसंग लौकिकच असला तरी अगम्य आणि विलक्षण म्हणावा असाच होता. प्रसंग असा. नवरात्राचे म्हणजे थंडीचे दिवस होते. पहाटेचे ५।। वाजले होते. दारावर टक टक झाली असे वाटून मी फक्त, 'आलो, उघडतो' एवढेच म्हणालो नाही तर, 'हो, वसंतराव उघडतो दार, आलोच' असे म्हणालो आणि दार उघडलं तर वसंतरावच तिथे उभे होते. त्यांना मी त्यांचे नाव घेऊन, कसा प्रतिसाद (साद न घातली असताना) दिला याचं आश्चर्य वाटत असल्याचं त्यांच्या चेहेऱ्यावर स्पष्टच दिसत होते. ते म्हणालेही की, 'मी तर काही हाक मारली नाही की कुणाशी बोललो नाही (कुणी नव्हतचं बोलायला) की दारावर टकटक देखील केली नाही मग तुम्हाला कसं कळलं की मी आलो आहे म्हणून? तुम्ही माझं नांव घेऊन कसं 'दार उघडतो' म्हणालात?' हा अनुभव माझा स्वत:चा आहे (सांगोवांगी नाही) तो सत्य आहे. तो दोन घटनातील कार्यकारण संबंधाविषयीचा आहे. तो निरिंद्रिय आहे कारण मी त्यांना पाहिले नव्हतं की त्यांना ऐकलं नव्हते. त्याचा संबंध 'अबोला संपावा' या इच्छेशीही आहे. म्हणजे त्या प्रसंगातील एक गोष्ट मानसिक आहे (अबोला संपावा ही मनोमन असणारी इच्छा) दुसरी भौतिक आहे (दाराबाहेरील वसंतरावांची उपस्थिती.) तिसरी क्रियात्मक आहे (मी, 'आलो' म्हणणे, दार उघडणे) आणि चौथी अतिंद्रिय होती (वसंतरावांना ओळखणे) ह्या घटनेचे स्पष्टीकरण, ती घटना सत्य असूनही कोणत्याही लौकिक नियमानुसार देता येत नाही. पण म्हणून मी ती घटना अमान्य करणे योग्य ठरेल का? खात्रीनेच नाही. माझा दुसराही एक असाच विलक्षण अनुभव आहे. तो असा की एखाद्या व्यक्तीची मला अतिशय तीव्रतेने आठवण झाली तरी आणि मी जर काही लिहीत असेन तर काहीवेळा, माझी काही अक्षरे त्या व्यक्तीच्या अक्षराच्या वळणाची होतात. हा असा अनुभव मला दोनदा आणि वेगवेगळ्या व्यक्तींबाबत आला. असे अनुभव कधीही न आलेल्या व्यक्तींनी, त्यांच्या स्वत:च्या अनुभवाला प्रमाण समजून या गोष्टी नाकारणे जसे रास्त ठरू शकते तितकेच रास्त ठरायला हवे असते हे विलक्षण पण वास्तविक अनुभव स्वीकारणे. एखाद्याचा विवेकवाद जर यापैकी एकाला वाव ठेवणार नसेल तर तो विवेकवाद अयोग्यच म्हणायला हवा. कर्मसिद्धांतावर माझा विश्वास नसला तरी माझ्या जीवनात मला सदैव लाभलेली अनुकूलता किंवा माझी हुषारी आणि मला सदैव मिळालेले सुख समाधान यातील व्यस्त प्रमाण पाहता आणि उलट भरपूर पैसा व स्पृहणीय विद्वत्ता असूनही माझ्या भोवतालच्या काही व्यक्तींचे समाधानी नसणे दिसले की, हे माझे आणि त्यांचे जीवन, पूर्व जन्मीच्या बऱ्यावाईट कर्मांच्या फलस्वरूप का मानू नये असे मनात येऊन जाते. पात्रतेशी, आणि सामान्यपणे परिस्थितीशीही विसंगत असे सुखसमाधान मिळते तेव्हा त्याला पूर्वजन्मीच्या कर्माचे फळ किंवा 'नशीब' म्हणून का स्वीकारू नये हे कळत नाही.

(आ) कर्मसिद्धांत आणि कार्यकारणाचा नियम यांत काहीही संबंध नाही असे दियदे अभिनिवेशाने सांगतात व समर्थनार्थ काही युक्तिवाद करतात.

(१) गोष्ट आणि घटना किंवा बदल (event, change) यात फरक असून कारणाचा नियम घटनांविषयीचा नियम आहे, गोष्टींविषयीचा नाही असे सांगतात (पृ. १५) पण याचे समर्थन कसे करणार? प्लेटोने, स्थलकालातील विश्व हे परिवर्तनशील म्हणजे घटितच मानले होते. ॲरिस्टॉटल ही त्याची गणना Being किंवा Not-Being मध्ये न करता Becoming मध्ये म्हणजे घटितामध्येच करतो. सांख्यांनीही 'प्रकृती'ची साम्यावस्था ढळूनच सृष्टीचा आरंभ होतो असे मानले आहे. विज्ञानातही गति आणि स्थिती या परस्परविरोधी गोष्टींचे कारण मात्र एकच एक म्हणजे त्या वस्तूवर असणाऱ्या 'दाबाचे बलाबल' हेच सांगितले आहे. कारणांची एक बरीच मोठी/लांब साखळी सांगता आली तरी विश्वाचे विभाजन 'गोष्टी आणि घटिते' यात आणि यातच का व्हावे याचे कारण विज्ञानाला सांगता येत नाही. म्हणजे तरी अनाकलनीय स्वीकारावेच लागते त्यामुळे विज्ञानाची बाजू घेऊन युक्तिवाद करताना प्रतिपक्षाच्या भूमिकेतही काही अनाकलनीय असले तर त्याबद्दल कुरकुरता येणार नाही किंवा अनाकलनीय विशिष्टच असावे (जसे ते विज्ञानासंबंधात असते) असा आग्रह धरणेही नि:पक्षपणाचे होणार नाही.

(इ) कार्यकारणसंबंध आणि कर्मफलसंबंध यातला मोठा भेद म्हणजे दुसरा नैतिक पण पहिला न-नैतिक आहे असे दियदे सांगतात. पण ते पटत नाही एवढ्यासाठी की कर्म-फलसंबंध हे नैतिक क्षेत्रातील कार्यकारणसंबंधाचेच उदाहरण आहे असे म्हणता येते. 'अनन्यथा सिद्धत्वेसतिकार्य नियत पूर्ववृत्ति इति कारणम्' ही कारणाची म्हणून सांगितलेली व्याख्या बरोबर नाही का? पण त्यात तर भौतिक, नैतिक, न-नैतिक इ. कशाचाच उल्लेख केलेला नाही. हे कसे? त्याचे एक कारण म्हणजे ती व्याख्या आकारिक व्याख्या आहे. हे शक्य आहे की कार्य-कारण या संबंधाची कल्पना भौतिक गोष्टींतील, घटनांमधील संबंधाचा विचार करताना सुचली असेल आणि म्हणून तिचा अर्थ सांगताना, प्रारंभापासून भौतिक संदर्भ, नकळत, गृहीत धरूनच तो अर्थ सांगितला जात असेल. पण थोडा विचार केला तर तसे करणे आवश्यक नाही हे लक्षात येऊ शकेल. आणि मग, 'कर्म सिद्धांतात अभिप्रेत असलेला नियम आणि कारणाचा नियम हे एकच आहेत..... असे म्हणणे अतिशय ढोबळ चूक आहे' असे जे दियदे म्हणतात (पृ. १५) तसे म्हणायची गरज उरणार नाही. तसे म्हणणे योग्यही नाही.

(ई) दियदे यांचा पुढचा मुद्दा असा की 'नैतिकतेच्या जाणिवेसाठी प्रगल्भ बुद्धी हवी. जीवेतर निसर्ग अचेतन असल्यामुळे तो न-नैतिक आहे हे मान्य करावे लागेल.' (पृ.१६) पण हा मुद्दाही लंगडा आहे. जीवेतर अचेतन निसर्गाला नैतिक जाणीव असू शकणार नाही एवढे म्हणता येते आणि तेवढेच दियदे यांनी म्हणायला हवे होते. नीतीची जाणीव आणि नैतिकता या गोष्टी भिन्न आहेत. नैतिक गोष्टीत नीतीज्ञ आणि त्या जोडीला शुभ व शुभकारक गोष्टींचाही समावेश होतो. आरोग्य, सुख या गोष्टी शुभ असू शकतात आणि म्हणून नैतिकही असू शकतात आणि तरीही त्यांना नैतिक जाणीव असण्याची किंवा प्रगल्भ बुद्धी असण्याची गरज नाही.

दियदे, कर्मसिद्धांत हा निसर्ग नियम असू शकण्यासाठी एक सशर्त प्रस्ताव मांडतात तो असा की, त्यासाठी, 'निसर्गाची रचना आणि त्याची वाटचाल या दोन्ही गोष्टी नीतिमान ईश्वराच्या अधीन असल्या पाहिजेत आणि असा ईश्वर असला पाहिजे आणि तो सर्व शक्तिमान, सर्वज्ञ आणि नीतिमान (सर्वथासाधु) असला पाहिजे.' (पृ. १६) असे असू शकणार नाही आणि त्यामुळे कर्मसिद्धांत निसर्ग नियम असू शकण्याचा प्रश्न निर्माण होणार नाही या विश्वासाने बहुधा, दियदे यांनी हा प्रस्ताव ठेवला असावा. पण दियदे यांना अपेक्षित असा ईश्वर कसा असू शकतो हे आपण दाखवले असल्याने कर्मसिद्धांत हा निसर्ग नियम ठरून तो आणि कार्यकारण यात दियदेउक्त फरक असायची किंवा त्याला मोठा फरक मानण्याची गरज नाही हे आपोआपच सिद्ध होते. आणि मग त्यासंबंधी दियदे जे पुढे म्हणतात की, 'दुर्बल आणि गैरलागू युक्तिवादावर आधारलेला असल्याने कर्मसिद्धांत हा तथाकथित सिद्धांत पूर्णपणे निराधार, केवळ कल्पित अशी गोष्ट आहे' (पृ. १६) तेही असिद्ध ठरते.

यानंतर, ज्या गोष्टी कर्म सिद्धांताला बाधक आहेत असे दियदे यांना वाटते, त्यांचा विचार करू.

(१) कर्मसिद्धांत अन्यायकारक आहे. कारण त्यात अपराध्याला शिक्षा कोणत्या कर्माबद्दल दिली गेली आहे हे त्याला कळत नाही आणि तसे कळले नाही तर ती कर्मे करणे तो कसे टाळणार? - असे आहे दियदे यांचे प्रतिपादन. याला उत्तर असे की, शिक्षेचा प्रश्न उद्‌भवतो तो एकतर विहित कर्मे न करण्यामुळे किंवा निषिद्ध कर्मे केल्यामुळेच. आणि ईश्वराला हस्तक्षेप करावा लागतो, जिथे मानवी न्यायसंस्था अपराध्याला दंड देण्यात कमी पडते तिथेच. त्यामुळे जीवाचे हे कर्तव्यच ठरते की शिक्षा झाल्यावर तरी त्याने आत्मपरीक्षण करून कुठे चूक झाली आहे ते स्वतःच शोधावे. किंवा किमान, अशा शिक्षेपासून योग्य तो बोध घेऊन पुढील वेळी विधिनिषेधांबद्दल अधिक सावध राहावे. विधिनिषेध सांगितलेलेच असतात. तेव्हा, कर्मसिद्धांताला अन्यायकारक म्हणण्यापेक्षा विधि-निषेधांचे उल्लंघन करायला लावणाऱ्या स्वार्थ किंवा मानवी न्यायसंस्थेतील उणिवांमुळे त्या संस्थेप्रती बेदरकार वृत्ती बाळगावीशी वाटण्याचा होणारा मोह यांच्याकडे बारकाईने लक्ष द्यायला हवे. चांगला पट्टीचा पोहणारा जर बुडून मेला तर, जशी निसर्ग नियमात त्रुटी न शोधता, तद्विषयक आपल्या ज्ञान मिळवण्याच्या प्रयत्नात (उदा. तिथे भोवरा आहे का किंवा प्रवाहाचा वेग खूप आहे का इ.) किंवा व्यवहार करण्याच्या कुवतीत शोधता आणि आपलाच अंदाज चुकला असे म्हणता, निसर्गाला बोल लावत नाही तसेच नैतिकतेच्या क्षेत्रातील अपघातांच्या

अनुक्रमणिका

परिणामांची (अनर्जित वाटणाऱ्या दुःखाची) मीमांसा करताना, का करू नये? आणि तुम्ही अनर्जिताबद्दल जर फार संवेदनशील असाल तर मग अनर्जित सुखाबद्दलही तुमची तक्रार का असत नाही? मला गुलामगिरी नापसंत असेल तर तितकीच नापसंती, मला मालकीबद्दलही असायला हवी की नाही? पण अशी वृत्ती असणारे हजारो वर्षात किती आढळतात? एखादा सॉक्रेटिस. जो बांधिलकीचा सन्मान करून पळून जाऊन जीव वाचवण्यापेक्षा विषप्राशन पत्करतो. एखादा लिंकन जो समतेचा, केवळ स्वार्थी नव्हे तर खरा आदर करणारा होता; किंवा एखादा महात्मा गांधीच की नाही की ज्याने आखुड धोतर आणि पंचा हा पोशाख स्वीकारला. या मंडळींचा ज्या नैतिकतेत विश्वास होता ती स्थलकालसापेक्ष नव्हती. लोकमान्यांनी त्यांना झालेली शिक्षा ऐकल्यावर ती सुनावणाऱ्या न्यायाधीशांना नाही का त्यांच्या न्यायाच्या कल्पनेतील दुटप्पीपणाची जाणीव करून दिली? ती प्रशंसनीय नव्हती असे दियदे तरी म्हणाले असते का? म्हणूनच, कर्मसिद्धांत अन्यायकारक आहे असे म्हणण्याचे कारण नाही.

(२) दुसरा गंभीर आक्षेप असा की, 'भिन्न नीतिसंहितांनुसार एकच कर्म चांगले किंवा वाईट किंवा क्षम्य किंवा विहित किंवा निषिद्ध किंवा अनुज्ञेय आहे असे निर्णय निघू शकतात. कर्मसिद्धांताचा व्यवहार ज्या नीतिसंहितेनुसार चालतो ती कोणती हे सांगता येत नाही. त्यामुळे मनुष्याने सदाचाराने वागावे असे ठरविले तरी सदाचार म्हणजे कोणता आचार ते माहिती नसल्याने त्याला तसे करता येणार नाही.' (पृ. १७) यातील पहिल्या मुद्याचे, म्हटले तर, आश्चर्य वाटायला नको. कारण केवळ भिन्न संहिता असताना हे होते असे नाही, तर एकच एक संहिता असतानाही हे होत असते. खालच्या न्यायालयाच्या निकालापेक्षा, वरच्या न्यायालयाचे निकाल, काही वेळा तरी, वेगळे असलेले दिसतात. किंवा एकाच बेंचच्या सदस्यांमध्येही मतभिन्नता असल्याचे नमूद झालेले आढळते आणि सर्वोच्च न्यायालयाचे निकालही वादातीत बरोबर असतात असे नाही. त्यामुळे 'न्यायालयात न्याय मिळतो यापेक्षा न्यायालयातून जे मिळते त्याला न्याय म्हणायचे असते' असे गंमतीने म्हटले जाते. पण बहुधा, न्यायाची तीच, योग्य आणि व्यवहार्य व्याख्या असण्याची शक्यता आहे. दुसऱ्या मुद्याबाबत असे म्हणता येईल की कोणीही सदाचारी माणूस, संहितांचा अभ्यास करून, सदाचाराने वागण्याचा प्रयत्न करत नसतो. सामान्यतः तशी गरजही नसते. संहितेच्या ज्ञानाची गरज, नैतिकतेपेक्षा नीतिविषयक मतांच्या, निर्णयात्मक विधानांच्या बाबतीतच पडते. आणि मतांचा, विधानांचा प्रश्न आला की काय होऊ शकते त्याची चर्चा पहिल्या मुद्याच्या विचारात आलेली आहेच. संहितेमध्ये ज्या गोष्टीची अभिव्यक्ती दिसायला हवी असते ती, नैतिकतेचा कंद असणारी अशी 'शुभ' ही संकल्पना, अव्याख्येय आहे असे एक प्रसिद्ध मत आहे. त्यामुळे 'सदाचार म्हणजे नेमके काय हे कळल्याशिवाय कोणी सदाचारी कसे व्हावे?' ही अडचण, केवळ, कर्मसिद्धांत आणि ईश्वरी न्याय मानणाऱ्यांसाठीच आहे असे नाही. ती अडचण, ते मत, तो विश्वास नसणाऱ्या विवेकवाद्यांसाठीही आहेच. तेव्हा त्या कारणाने कर्मसिद्धांत नाकारायचा असेल तर मग विवेकवादही सोडायची तयारी हवी, निदान प्रतिपक्षाने तशी मांडणी केल्यावर तरी. भारतात तुम्ही राहात असाल तर, तुम्ही भारतीय असला नसला तरी जसा तुम्हाला भारतीय कायदा लागू होतोच. तसेच अनर्जित दुःखाचे आहे. ते दुःख आहे ते आहेच. त्याचे स्पष्टीकरण कर्मसिद्धांताने होत नाही पण निसर्गनियमांनी होते असे जर नाही तर मग कर्मसिद्धांतावरच बोट कशाला ठेवायचे?

(३) कर्मसिद्धांताचा आणखी एक दोष, दियदे असा सांगतात की, 'त्यामुळे प्रत्यक्षात अस्तित्वात असलेली प्रत्येक सामाजिक अवस्था योग्य आहे, उचित आहे असे म्हणता येते आणि जीवनातील अशिव नाहीशी करण्याची प्रेरणाच नाहीशी होते..... जीवनात जे अशिव आढळते उदा. भयानक दुःख, दारिद्र्य, भ्रष्टाचार इ. त्याला कशालाच नाव ठेवायला जागा राहत नाही' (पृ. १८) पण इथे दियदे यांचा काहीतरी घोटाळा होतो आहे. दुःख आणि अशिव या गोष्टी भिन्न आहेत. त्यांचे अर्थ आणि त्यांचे संबंध याची चर्चा आपण आधी केली आहे. भ्रष्टाचार याला कर्मफल समजणे बरोबर नाही. ते कुकर्म आहे. अशिवात गणना होणारे दुःख साध्यात्मक असेल किंवा अशिवाचे साधन असेल. पण शुभाचे साधनभूत असणारे दुःख अशिव म्हणण्याचे कारण नाही. म्हणूनच 'जीव घेणे' हे साध्य असते किंवा कुकर्माचे साधन असते तेव्हा ते

अशिव असते. पण एका जीव घेण्याच्याच कुकर्माला शिक्षा म्हणून दिलेली फाशी (म्हणजे जीव घेणेच) ही मात्र कुकर्म किंवा अशिव ठरत नाही. त्यामुळे कोणत्याही दुःखाबद्दल तक्रार करण्यापूर्वी, तक्रारीला वास्तविक जागा आहे की नाही हे आधी स्वतःच तपासून पाहायला हवे. अशिव नाहीसे करण्याची प्रेरणाच राहत नाही या तक्रारीबद्दल एवढेच म्हणता येईल की ज्या गावात सगळे निरोगी आहेत त्या गावात जाऊन एखाद्या डॉक्टरने, रोग बरे करण्याची प्रेरणाच तिथे राहत नाही अशी तक्रार करण्यासारखे आहे. जी गोष्ट स्पृहणीय आहे तिची स्पृहणीयता लक्षात न घेता, उलट तिच्यापायी तक्रार करण्यासारखे हे आहे. हे मत अमान्य करताना जर कोणी युक्तिवाद करणार असेल तर त्याने एवढेच पाहायला हवे की तसल्याच, त्याच्या मताच्या विरोधातील युक्तिवादाने त्याचे मत असिद्ध ठरणार नाही.

इथवरचे माझे सर्व विवेचन, विवेकवादाचा पुनर्विचार करून, त्याची मांडणी योग्य रीतीने व्हावी म्हणूनच केले आहे. त्यामुळे त्यातील त्रुटी दाखवणाऱ्या टीकेचे मी स्वागतच करेन. पुनर्जन्म, कर्मसिद्धांत इ. गोष्टींचा स्वीकार करायचा की नाही हा ज्याचा त्याचा प्रश्न असायला हवा पण त्याची योग्यायोग्यता सिद्ध होते की नाही ही बाब ज्याची त्याची म्हणता येत नाही. पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानाच्या अभ्यासाचा परिणाम चिकित्सक वृत्ती वाढण्यात झाला तर ती बाब स्तुत्यच असेल पण तो, 'बाबा वाक्यं'ला नाव ठेवत 'काका वाक्यं प्रमाणम्' अशा स्वीकारात होणार असेल तर त्याला काही अर्थ नाही हे लक्षात घेतले पाहिजे.

७. अध्यात्म व विज्ञान

भाषा ही अनुभवांच्या, विचारांच्या अभिव्यक्तीचे आणि आदानप्रदानाचे एक सशक्त माध्यम/साधन असल्यामुळे, भाषेकडे, नीट लक्ष द्यायला हवे. ती नीट समजून घ्यायला हवी. तिच्या क्षमता, तिच्या मर्यादा, तिची बलस्थाने, तिचे सदुपयोग-दुरुपयोग इ. गोष्टी लक्षात घ्यायला हव्यात. तिचा वापर करताना, अभिव्यक्तीकडून अभिव्यक्ताकडे जातो आहोत की त्या उलट यांकडे दुर्लक्ष होता कामा नये. जेणे करून गोंधळ टाळता येईल.

अभिव्यक्ताची जाणीव नसताना, नुसतीच, त्याची म्हणावी अशी अभिव्यक्ती वापरली, तर ती, पोकळ, निराशय आणि फसवी असेल. याला भाषेचा दुरुपयोग म्हणता येईल. पण दुरुपयोगाप्रमाणेच भाषेचे सदुपयोगही असतातच. त्यामुळे केवळ भाषेकडे पाहून, तो तिचा सदुपयोग आहे की दुरुपयोग हे ठरविता येणार नाही. त्यासाठी संबंधित अनुभव घेतला पाहिजे किंवा तसा अनुभव आला पाहिजे. पण अनुभव घेणे-येणे हेही क्षमता, परिस्थिती यावर अवलंबून असते. त्यामुळे आत्मा, ईश्वर, ब्रह्म इ. विषयीची सर्व विधाने एकदम निरर्थक म्हणून निकालात काढणे योग्य होणार नाही. वास्तव काय आहे या विषयीच्या संकल्पनेमध्ये बरेच बदल झालेले आढळतात. 'नॅच्युरॅलिस्टिक ॲन्थ्रोपोमॉर्फिक प्लूरॅलिझम कडून, आयडिॲलिस्टिक पॅनिझमचा टप्पा ओलांडून स्पिरिच्युॲलिस्टिक नॉन ड्युॲलिझम' असे त्याचे वर्णन केले जाते. या स्थित्यंतरांमागे अनुभव, प्रमाणे, तर्क, युक्तिवाद यांचा उपयोग असणारी, पूर्वपक्ष-उत्तरपक्ष अशा पद्धतीची वादविवादाची आदर्श रीतच आहे. आपण यापूर्वी पाहिले त्याप्रमाणे सफल असा विचार विनिमय किंवा वादविवाददेखील व्हायचा तर त्यासाठी, मूळ अनुभवाची क्षमता असण्याबाबत संबंधित पक्षांमध्ये मतैक्य असायला हवे. तेच नसेल तर, म्हणजे त्यांची स्थिती एक जन्मांध आणि दुसरा डोळस आणि त्यांच्यातील वादविवादाचा विषय 'रंगाचे अस्तित्व व स्वरूप' याच्याशी संबंधित असेल तर, वादविवाद आणि तोही सफल किंवा उपयुक्त होणे कसे शक्य होईल? नाहीच शक्य होणार. पण दुर्दैवाने, या गोष्टीची दखल घेऊन, प्रतिपक्षांची दखल न घेता स्वतःच्या भूमिकेचाच भावात्मक प्रसार-प्रचार करण्याऐवजी काहीजण प्रतिपक्षावर टीका करतात. उदा. दियदे प्रतिपक्षावर तो असमंजस आहे, त्याच्या श्रद्धा या अंधश्रद्धा आहेत इ. टीका करतात आणि तीही, ते चालवत असलेल्या 'आजचा सुधारक' या मासिकातून. या मासिकाची वाटचाल पाहिली तर, या मासिकाचे धोरण, 'नवभारत' या वाईहून प्रसिद्ध होणाऱ्या मासिकासारखे उदार व निखळ विवेकवादी दिसत नाही. 'नवभारता'त निदान प्रा. मे. पुं. रेगे संपादक असताना तरी, कितीही प्रतिकूल टीका असली तरी तिला स्थान दिले जाऊन, प्रत्येक मुद्याचे उत्तर दिले जाई. तसे 'आजचा सुधारक'चे

नाही. त्यात टीकेची दखल घेतली न जाणे किंवा ती मुद्देसूद नसणे असे प्रकार घडले आहेत. हे विवेकवादांत बसणारे नाही.

८. साक्षात्कार

साक्षात्कारी प्रामाणिक असला तरी त्याचा साक्षात्कार खरा मानायची गरज नाही. कारण त्याच्या अनुभवाचा आशय वास्तविक नसून, भ्रमातील अनुभवाच्या आशयासारखा मनोनिर्मित असतो. असे दियदे यांचे मत आहे. (पृ. २२) पण यापूर्वी कर्मसिद्धांताच्या चर्चेत उल्लेख केलेल्या, 'आलो, वसंतराव, दार उघडतो' या घटनेतील अनुभव हा लौकिक नव्हता. त्याला साक्षात्कार म्हणायची गरज नसली तरी तो होता निरिंद्रिय म्हणजे अलौकिकच. आणि तरीही त्या अनुभवाचा आशय केवळ मनोनिर्मित तरी खात्रीनेच नव्हता, त्याला वास्तवाचीही जोड होती.

स्वप्नातले अनुभव निरिंद्रिय असले आणि सामान्यतः, त्यांची सत्यता जाग आल्यावर, बाधित होत असली तरी समजा काही, (अगदी फारच थोड्या म्हणजे अगदी एकाही) उदाहरणांच्या बाबतीत ती बाधित न होता, वास्तविक असल्याचे आढळले तर, केवळ, दियदे किंवा तत्सम आक्षेपकाला तसा अनुभव आलेला नाही एवढ्या कारणानेच त्याची, अपवादात्मक असली तरी पण असलेली, वास्तवता नाकारणार का? हे नाकारणे तर्क संगत असेल का? ते विवेकवादात तरी बसेल का? उदा. समजा, एखादी जवळची व्यक्ती अतिशय अस्वस्थ असली, अगदी मृत्यूपंथालाच लागलेली असली आणि याची सूचना स्वप्नातून मिळाल्याचे कोणी सांगत असेल आणि या सूचनेची यथार्थता अनुभवाला आली असल्याचे काही साक्षीदार असतील तर (म्हणजे अत्यवस्थ अ ने, 'ब ला भेटीला बोलवा' असे म्हटल्याचे काही साक्षीदार असतील आणि ब ला स्वप्नात, अ तिला भेटीला बोलावते आहे असे दिसले असेल तर) अपवादात्मक असणाऱ्या या घटनांची वास्तविकता नाकारणे कसे बरोबर होईल? किंवा त्याचे ज्ञान करून देणाऱ्या अनुभवाला अलौकिक प्रत्यक्ष वा तत्सम एखादे नाव द्यायला काय हरकत असावी? नाही तरी, ऐंद्रिय अनुभव हेच, ज्ञान आणि भ्रम या दोहोंतही आधार स्वरूप आशय पुरवणारे असताना, तेवढ्या कारणाने 'प्रत्यक्षा'ला जसे आपण सरसकट प्रमाणाच्या, ज्ञानाच्या विश्वातून निष्कासित करत नाही. मग त्याच न्यायाने स्वप्नांना, किंवा 'साक्षात्कार' म्हणतात त्या अनुभवाला तरी ज्ञानाच्या वर्गातून, सरसकट का निष्कासित करावे? यावर दियदे यांचे उत्तर आहे की साक्षात्कारातील विविधता आणि साक्षात्कारी मनुष्याची मनःस्थिती साधारण (normal) नसते, विसाधारण (abnormal) असते.' (पृ. २२) पुढे दियदे म्हणतात, "लौकिक अनुभवातदेखील त्या अनुभवाच्या सर्वांच्या एकमतावरूनच त्या अनुभवाची यथार्थता ठरवत असतो." (पृ. २२) पण दियदे यांचे हे मत अक्षरशः घेतले नाही तरच खरे ठरते. कारण लौकिक अनुभवातसुद्धा, अनुभवाला येणाऱ्या वस्तूचे वर्णन, त्या अनुभवाशी प्रामाणिक राहून करतील तर त्यांच्या दृष्टिकोणातील भेदामुळे एकच एक तर असूच शकणार नाही. जरी एकाला येणारा अनुभव हा दुसऱ्या कोणालाही, हा दुसरा जर पहिल्या भूमिकेतून अनुभव घेऊ शकला तर, नक्कीच आणि तसाच येऊ शकेल. पण हे तर अलौकिक अनुभवाबाबतही घडू शकते. मग, आकाराच्या आधारेच, एकाच आकारातील दोन गोष्टींपैकी एक स्वीकारायची आणि दुसरी स्वीकारायची नाही असे, तर्कसंगत राहून, कसे शक्य होईल?

मूल्यांच्या अनुभवांकडे पाहिले तर काय दिसते? सगळे ठोकळमानाने 'शुभ' या मूल्याबाबत बोलत असते तरी काहींना त्याचा प्रत्यय 'कर्तव्यातून' येतो तर याउलट इतर काही म्हणतात, 'शुभा'च्या प्रत्ययाशिवाय 'कर्तव्य' ठरविणे अशक्य आहे. म्हणजेच काय तर, 'एकं सत् विप्रा बहुधा वदंति' असा प्रकार लौकिक अनुभवातही आढळतो. तसेच नैतिकता, तिची मूलभूत संकल्पना, तिची अभिव्यक्ती इ. भाषा बोलणारे हे विद्वान, पंडित असतात, सामान्य माणसे नसतात. पण म्हणजेच काय की पंडित, विद्वान ही मंडळीही सामान्य नसतात, विसामान्यच (abnormal) असतात.

ईश्वर, पुनर्जन्म, कर्मसिद्धांत, श्रद्धा, शब्दप्रमाण, साक्षात्कार विषयीची दियदे यांची, त्यांना विवेकवादी वाटणारी मते आपण तपासली आणि ती योग्य कशी नाहीत हे स्पष्ट केले. सतत दियदे यांना अभिप्रेत असणारा आणि त्यांच्या लिखाणातून दिसणारा विवेकवाद हा पक्षपाती आणि अनुदार असल्याने तो त्यागुन, त्याऐवजी निःपक्ष,





परमताचा आदर करणारा, उदार असा विवेकवाद कसा असेल ते सांगून तो आपण स्वीकारायला हवा असे सुचवले. तसे झाले म्हणजे एकतर कोणीही कल्याणाचा अधिकारी कल्याणापासून वंचित राहणार नाही किंवा विवेकवाद्यांनी एखाद्यावर त्याला मान्य नसलेले कल्याण लादले असा आरोपही कोणाला विवेकवाद्यांवर करता येणार नाही.

अंधश्रद्धा निर्मूलनाच्या कायद्याचा मसुदा मी पाहिलेला नाही पण तो कायदा संमत होण्यामागे जो विलंब होतो आहे त्यामागेही, या कायद्याचा मसुदा मांडणाऱ्यांचीही अनुदार आणि तथाकथित विवेकवादीच भूमिका तर कुठे कारणीभूत ठरत नसेल ना? तसे असेल तर तिचा आणि त्या कायद्याच्या मसुद्याचाही पुनर्विचार व्हायलाच हवा.

(४)
डॉ. नी. र. वऱ्हाडपांडे (नी.र.व.) यांचा विवेकवाद

नीरव यांचा विवेकवाद, काही ठिकाणी, दियदे यांच्या विवेकवादापेक्षा वेगळा आहे. तो थोडा अधिक उदार आहे. उदा. नीरव यांच्या मतानुसार 'विवेकवाद्यांची वृत्ती अतीद्रिंय प्रत्यक्ष, पुनर्जन्म वगैरे गोष्टींबद्दलही पूर्ण अविश्वास बाळगत नाही. कारण त्यांच्या सत्यतेबद्दल वैज्ञानिक पुरावा सापडणे अशक्य नाही.' (पृ. ११) पण विवेकवादाची त्यांची व्याख्या वेगळी आहे असे नाही. 'विज्ञानामध्ये सत्य शोधनासाठी जी पद्धती वापरण्यात येते त्या पद्धतीचा अवलंब केल्यावाचून जीवनाच्या कोणत्याच अंगाबद्दल सत्यज्ञान होऊ शकत नाही व या पद्धती व्यतिरिक्त एखादी पद्धती वापरून झालेले ज्ञान सत्य आहे असे समजणे ही अंधश्रद्धा आहे असे मानणारा वाद म्हणजे विवेकवाद.' (पृ. ४) दियदे यांच्याप्रमाणेच नीरवदेखील सत्याला ज्ञानाची आवश्यक अट समजण्याऐवजी यादृच्छिक बाह्यगुण मानल्यासारखी 'सत्य ज्ञान' अशी भाषा वापरतात. आणि पुढच्याच पानावर, मागच्या पानावरची भूमिकाही जणू मागे टाकतात आणि वैज्ञानिक पद्धतीचा आग्रह पातळ झाल्यासारखा वाटतो. उदा. 'भौतिक शास्त्रांमध्ये अनुभव म्हणजे इंद्रियांच्या सहाय्याने येणारा अनुभव एवढाच अर्थ विवक्षित असतो. पण एकंदर जीवनाचा विचार करताना अनुभवाचे क्षेत्र केवळ इंद्रियांपुरते मर्यादित नाही हे लक्षात ठेवावे लागते. कवितेची रसाळता, चंद्रिकेची रमणीयता व थोर विभूतींच्या आचरणाची उदात्तता या गोष्टी अग्नीच्या उष्णतेसारख्याच अनुभूतीसिद्ध आहेत. जो या अनुभूतींचे प्रामाण्य मानत नाही त्याला विवेकवादी म्हणताच येणार नाही.' (पृ. ५) इथे हे स्पष्ट आहे की नीरव मूल्यांविषयी बोलताहेत. मूल्य आणि गुण किंवा धर्म (Value and quality) साम्यभेदाकडे नेमके लक्ष न देण्यापायी नीरव यांच्या भाषेत सैलपणा आला आहे. चंद्रिकेच्या रमणीयतेसाठी कोणता तरी ऐंद्रिय अनुभव लागतो, त्याविना तिचा प्रत्यय येऊ शकत नाही हे खरे असले तरी तेवढ्याने मूल्य आणि गुण यातील फरक मावळू शकत नाही आणि म्हणूनच रमणीयतेच्या अनुभवाला अग्नीच्या उष्णतेच्या वर्गातले समजून भाषा वापरणे योग्य ठरत नाही. नीरव यांचे न पटणारे आणखी एक विधान म्हणजे, 'वैज्ञानिकांप्रमाणेच विवेकवादीदेखील कोणताही अनुभव प्रमाण मानायच्या आधी तो सर्वांना येतो की नाही याचा अनुभव घेतो.' (पृ. ७) पण या विधानातील 'सर्वांना' याचा अर्थ एकच एक करता येत नाही. चंद्रिका ज्या सर्वांना दिसत असते त्या सर्वांना तिची रमणीयता जाणवत असतेच असे नाही. हे सर्व विवेकवाद्यांना मान्य असते की नाही?

'कोणतेही ज्ञान इतर सर्व ज्ञानाशी सुसंगत असेल तरच ते खरे मानावे हा विवेकवादाचा दंडक आहे. आणि यातील 'सुसंगत असेल तर' या ऐवजी 'विसंगत नसेल तर' असे म्हणून चालणार नाही. 'सत्यत्वं बाधराहित्यं'चा तसा अर्थ करून चालणार नाही अशी नीरव यांची भूमिका आहे. (पृ. ७१) पण असा दंडक सांगण्याला आधार 'ज्ञानाचे स्वरूप' आणि 'ज्ञानाचा निकष' यांपैकी कशाचा असेल? ज्ञानाचे प्रामाण्य स्वतः सिद्धच मानणे योग्य ठरते अशासाठी की ते तसे न मानता परतः प्रामाण्याला मान्यता दिली तर अनवस्था प्रसंग ओढवतो. कारण ज्याने एका ज्ञानाला प्रामाण्याचे प्रशस्तीपत्र द्यायचे ती गोष्ट स्वतः प्रमाण असायला हवीच नाही तर ती प्रशस्तीपत्र देण्यासाठी अधिकारीच ठरू शकत नाही. पण तिचे प्रामाण्य जर आणखी तिसऱ्या गोष्टीने ठरवायची पाळी आली तर तिच्या प्रामाण्याबद्दल पुन्हा हाच प्रश्न निर्माण होतो आणि ही मालिका कुठे संपण्याची शक्यताच उरत नाही यालाच म्हणायचे अनवस्था प्रसंग.

अनुक्रमणिका

आणि मग इतर कोणत्या तरी गोष्टीला स्वतः प्रामाण्य बहाल करण्यापेक्षा ते कोणत्याही ज्ञानाला, म्हणजे अगदी ज्यामुळे हा प्रश्न निर्माण झाला त्याच ज्ञानाला बहाल करणेच बरे नव्हे का – अशी भूमिका घेता येते. पण एखाद्या ज्ञानाची सत्यता सिद्ध करायची झाली तर, तसा प्रश्न निर्माण झाला तर ती ज्या रीतीने सिद्ध करतात तिला अप्रत्यक्ष रीत किंवा अप्रत्यक्ष प्रमाणाची पद्धत (Indirect-Method किंवा Method of indirect proof) म्हणतात. ही पद्धत निगामी अनुमानाची वैधता सिद्ध करण्याकरता वापरतात. (वैध निगामी अनुमानच, एका अवश्यपणे सत्य असणाऱ्या औपपाधिक विधानात मांडता येते) ह्या पद्धतीचे सार असे की ज्याचा निषेध हा व्याघात असतो (contradiction) ते निषेधित विधान अवस्थपणे सत्य असे विधान असते. व्याघात म्हणजे विसंगती म्हणून व्याघाताचा निषेध म्हणजे विसंगतीचा निषेध म्हणजेच विसंगती नसणे, आणि व्याघाताचा निषेध म्हणजे सत्य. म्हणून सत्याचा, ज्ञानाचा अर्थ म्हणजे विसंगती नसणे. म्हणून 'सत्यत्वं बाधराहित्यम्'मधील 'बाध राहित्यम्' चा अर्थ 'सुसंगती' असा सांगण्यापेक्षा 'विसंगत नसणे' असा सांगणेच अधिक योग्य म्हणायला हवे. 'प हा प आहे' या सत्याची स्वयंभूता मान्य नसेल तर त्याची सत्यता सिद्ध करण्याचा एकमेव उपाय म्हणजे प हा प खेरीज इतर काहीही म्हणजे प (निषेधच) किंवा प (न–प म्हणजे, प आणि प याशिवाय इतर काहीही) नसणे. हीच गोष्ट प = (प आणि प) अशीही मांडता येते. सबब नीरव यांची 'सत्यत्वं बाधराहित्यम्' विषयीची भूमिका किंवा ती विवेकवादी दंडकाचा अर्थ आहे अशी समजूत करून घेणे--देणे योग्य वाटत नाही.

नीरव पुढे म्हणतात, "एखाद्या तत्त्वाला, 'निर्गुण, निराकार, शिव–अशिव इ. यांच्या पलीकडे' वगैरे विशेषणे लावली म्हणजे त्याचा खरे–खोटेपणा तपासून पाहणे अशक्य होते. ज्याला गुण, आकार वगैरे स्वरूप निर्णायक लक्षणेच नाहीत असा आत्मा किंवा ईश्वर अस्तित्वात आहे असे म्हणणे निरर्थक ठरते. अशा तत्त्वावरील श्रद्धा विवेकवादाच्या चौकटीत बसू शकत नाही." (पृ. ७२) पण यावर कोणी विचारले की स्वरूप निर्णायक लक्षणे ठरवण्याचा किंवा सार्थ-निरर्थक यांचा अर्थ ठरवण्याचा अधिकार, तुम्ही जो स्वतःकडेच ठेवला आहे तो का? 'विलक्षण' हा शब्द सार्थ नाही असे का म्हणावे? त्याहीपेक्षा, नीरव ज्याची बाजू घेताहेत तो विवेकवाद म्हणजे या लेखात, पूर्वी जे जन्मांध आणि डोळस यांचे उदा. घेतले आहे, त्यापैकी, जन्मांधांच्या रंगाविषयीच्या भूमिकेची पाठराखण करू पाहणाऱ्या विवेकवाद्यांचा विवेकवाद आहे असे का म्हणू नये? तसा विवेकवाद स्पृहणीय नसून त्याज्य का आहे हे आपण आधी पाहिलेच आहे. 'सत्याची कसोटी' या प्रकरण नऊ मध्ये खुद्द नीरव यांनीच आंधळे आणि डोळस यांचे उदा. घेतले आहे. आणि 'अनुभव आल्याशिवाय सत्यतेची प्रतीति घेता येते' हे सिद्ध करण्यासाठी काही युक्तिवाद केले आहेत, सोदाहरण. पण या युक्तिवादातील दोष असा की त्यांनी घेतलेल्या 'आकारा'च्या उदाहरणाऐवजी 'रंगा'चे उदाहरण घेतले तर नीरव यांचा मुद्दा सिद्ध होत नाही. नीरव, दगडांच्या आकारांचे उदाहरण घेऊन हे दाखवण्याचा/सिद्ध करण्याचा प्रयत्न करतात की, जे ज्ञान आंधळ्यांना वस्तूला हात लावल्याशिवाय होत नाही (दोन दगडांपैकी कोणता दगड लहान आकाराचा आहे) तेच ज्ञान डोळसाला ५–६ फुटांवरून म्हणजे स्पर्शाशिवाय होते असे, तो आंधळा विवेकवादी असता तर त्याला कळले असते. पण नीरव यांनी हे लक्षात घेतलेले दिसत नाही की 'आकार' हा दृष्टी आणि स्पर्श अशा दोन्ही प्रकारच्या ऐंद्रिय संवेदनांचा विषय आहे. तो केवळ दृष्टिचाच विषय नाही. नीरव यांनी घेतलेले उदाहरण 'लॉ ऑफ असोसिएशन'चे असल्याने ते आंधळे आणि डोळस यांच्यातील भिन्नता नेमकी स्पष्ट करणाऱ्या गुणाचे, म्हणजे फक्त दृष्टीचाच विषय असणाऱ्या, 'रंगा'चे नाही. या मूलभूत चुकीमुळे नीरव यांची एच्. जी. वेल्सवरील टीका तर गैरलागू ठरतेच पण नीरव मांडत असलेला विवेकवादाविषयीचा मुद्दा (तो मुळात चूक असला तरी) देखील सिद्ध होत नाही. नीरव यांच्या या ग्रंथात असे अनेक चपखल नसणारे आणि नकळत दिशाभूल करणारे मुद्दे बरेचदा आलेले आढळतात. उदा. ईश्वर संबंधात निरीश्वरवादी सांख्यांचा उल्लेख येतो पण सेश्वर सांख्यांच्या मथचा किंवा सांख्यमताला प्रधान मल्ल मानून त्याच्याशी लढणाऱ्या व जिंकणाऱ्या अद्वैत वेदांत मताचा उल्लेख मात्र येत नाही. (पृ. ९७)

(५)

विवेकवादावर सविस्तर आणि ग्रंथरूपात लिहिणाऱ्या दियदे आणि नीरव या दोघांचीही भूमिका संकुचित आणि पक्षपाती आहे. त्यामुळे परिष्करणाविना, ती स्वीकारण्यास अयोग्य अशीच आहे. असे म्हणावे लागते. अनेक धर्म, अनेक भाषा, वेगवेगळ्या संस्कृती यांना जर मी सुचवला तशा विवेकवादाचा भक्कम आधार असला तर भारत आणि भारतीय लोकशाही ही अखिल विश्वात तिच्या स्पृहणीयतेमुळे आदर्श ठरेल. लोकशाहीवरचा विश्वास सार्थ आणि दृढ ठरायला हवा असेल तर विवेकवादाला पर्याय नाही कारण विवेकवादामुळेच अखंडनीय असा मत भिन्नतेला, तिच्या प्रसाराला-प्रचाराला वाव मिळू शकतो. असा विवेकवाद स्वीकारायला-अंगिकारायला बरीच सहिष्णुता असावी लागते पण ती विवेकवादाच्या अंगिकारानेच येणे सुलभ होते हेही तितकेच खरे आहे.

❦❦❦

अनुक्रमणिका

इंग्लंडची राणी आणि हिंदुस्थानची सम्राज्ञी

डॉ० चंद्रकांत अभंग

प्रस्तावना :-

१८५८ साली हिंदुस्थानावरील ईस्ट इंडिया कंपनीचे राज्य संपून इंग्लंडच्या राणीने व तिच्या सरकारने येथील प्रशासनाची धुरा उचलली.

त्यानंतर १८७७ मध्ये इंग्लंडची राणी व्हिक्टोरिया हिने भारताचे सम्राज्ञीपद धारण केले. आता येथील ब्रिटिश प्रशासन १८५७ मधील युद्धाच्या धक्क्यातून सावरले होते आणि येथील आपला अंमल निर्धोर झाला आहे, असे ब्रिटिशांना वाटत होते. अशा वेळी राणीने सम्राज्ञीपद स्वीकारल्यास हिंदी जनतेची निष्ठा अधिक बळकट होईल असा विश्वास राज्यकर्त्यांना वाटत होता.

ह्या वेळी इंग्लंडमध्ये डिझ्राएली हा पंतप्रधान होता व हिंदुस्थानात लिटन हा व्हाइसरॉय होता. दोघेही कट्टर साम्राज्यवादी होते. हिंदुस्थानातील संस्थानिकांना ब्रिटिश प्रशासनाशी घट्ट बांधून ठेवायचे असेल तर राणीने सम्राज्ञी होणे उपयोगाचे होईल असे दोघांनाही वाटत होते. त्यामुळे ब्रिटिश संसदेने कायदा करून राणीने हिंदुस्थानची सम्राज्ञी हा किताब स्वीकारावा असे ठरविले.

इंग्लंडची राणी हिंदुस्थानची सम्राज्ञी झाली हे जाहीर करण्यासाठी, त्या वेळी ब्रिटिश राज्याची राजधानी कलकत्त्याला होती तरी, दिल्लीला शाही दरबार भरविण्यात आला. एक जानेवारी १८७७ रोजी राणीचा जाहीरनामा दरबारात वाचून दाखविण्यात आला. हिंदुस्थानातील सर्व संस्थानिक तेथे एकत्र करण्यात आले होते. हिंदुस्थानाच्या कारभारात ते सर्व सम्राज्ञीचे कनिष्ठ भागीदार आहेत, असा देखावा निर्माण करण्याचा तो प्रयत्न होता.

हिंदुस्थानातील ब्रिटिश राजवटीच्या इतिहासात १८७७ चा दरबार ही महत्त्वाची घटना आहे. या दरबारात वाचलेल्या इंग्रजी जाहीरनाम्याचे त्या काळी केलेले मराठी भाषांतर आम्ही येथे देत आहोत.

हा दस्तऐवज 'भारत इतिहास संशोधक मंडळ, पुणे' यांच्या संग्रहातील आहे.

राणीचा जाहीरनामा :- मराठी भाषांतर

जलसये कैसरिया.

दिल्ली क्यांप

तारीख १ ली जानुवारी सन १८७७

हिंदुस्थानचे राजेरजवाडे व लोक यांस आपले कृपेचे आश्वासन विदित करण्यासाठी इंग्लंडचे मलिका माआझमा याणी तारीख १ ली नवेंबर सन १८५८ रोजी जाहीरनामा प्रसिद्ध केला होता. आणि ते कृपेचें आश्वासन त्या दिवसा पासून आजपर्यंत ते राजेरजवाडे व लोक आपली अमोलिक राजकीय सनद म्हणून मानीत आले आहेत.

ज्या मलिका माआझामाचे वचनाचा भंग कधीही झाला नाही त्यांणी ह्या वेळी दिलेली वचने माझे मुखाने निश्चित करण्याची जरुरी नाही. अठरा वर्षे उत्तरोत्तर अधिक समृद्धि होत आली त्या समृद्धिवरून ती वचने निश्चित होतात. आणि हा मोठा समाज त्या वचनाचे परिपूर्तीचे सहज लक्षात येईल असे प्रमाण आहे. या राज्यांतील राजेरजवाडे व लोक आपआपले वंशपरंपरेचे प्रतिष्ठेचा उपभोग बिनहरकत घेत आले आहेत व आपआपली कायदेशीरहिते साध्य करण्यात संरक्षण पावले आहेत त्यांची आपले पुढील सुरक्षितपणाविषयी पूर्ण खातरी मागील औदार्यावरून व न्यायावरून झाली आहे.

कैसरेहिंद किताब मलिका माआझमाने धारण केल्याचे प्रसिद्ध करण्यासाठी आता आपण एकत्र झालो आहो. आणि मलिका माआझमा यांणी प्रसन्नतेचे ज्या उद्देशांनी हा किताब आपले वडिलोपार्जित तखताचे किताबांत आणखी वाढविला आहे त्या उद्देशाचा खुलासा करणे हे मलिका माआझमा यांचा या देशांतील मी

प्रतिनिधी या नात्याने माझे कर्तव्यकर्म आहे.

पृथ्वीवर मलिका माआझमाचे मुलूक आहेत ते पृथ्वीचे सपाटीचे एकसप्तमांश इतके आहेत आणि त्यांतील वस्ती तीसकोटी आहे परंतु या मोठे व प्राचीन राज्याकडे मलिका माआझमाचे जे लक्ष आहे त्याहून जास्ती लक्ष त्या सर्व मुलुकांपैकी कोणतेही मुलुकाकडे नाही.

सर्वकाळी व सर्व ठिकाणी काबिल व उत्सुक कामगार ब्रिटिशसरकारची चाकरी करीत आले आहेत, परंतु ज्या कामगारांचे शहाणपणाने व शौर्याने हिंदुस्थानचे राज्य जिंकून राखले आहे त्या कामगारांपैकी कोणी इतर कामगार अधिक प्रतापी झाले नाहीत. या महत् कृत्यांत मलिका माआझमांचे युरोपियन व एतद्देशीय सर्व रयतेनी यथोचित साह्य केले त्याच प्रमाणे मलिका माआझमाचे मोठमोठाले दोस्त व सामंत राजेरजवाडे यांचे राजनिष्ठेमुळे ही मदत झाली. त्यांचे शिपाई युद्धाचे श्रमांत व जयांत मलिका माआझमाचे लश्करांशी सामिल होते आणि त्यांचे दानाईचे वफादारीमुळे स्वस्थतेचे सुख कायम ठेवण्यांत व त्याचा प्रसार करण्यात मलिका माआझमाचे सरकारास साह्य झाले आहे आणि मलिका माआझमा यांचा कैसरी किताब प्रतिष्ठापित होण्याचे समारंभास ते आजरोजी येथे आले आहेत यावरून मलिका माआझमा यांचे परोपकारी सामर्थ्यावर त्यांचा भरंवसा आहे आणि मलिका माआझमा यांचे राज्याचे ऐक्यांत त्यांचे हित आहे हे सिद्ध होते.

हे राज्य जे मलिका माआझमा यांचे पूर्वजांनी संपादन केले व जे मलिका माआझमा यांणी स्वतः दृढ केले ते. आपला वैभावाचा वारसा आहे व तो कायम राहून जसाचा तसाच आपल्या वंशजांस मिळाला पाहिजे असे मलिका माआझमा समजतात. आणि हे राज्य आपणाकडे असल्यामुळे आपले सामंत राजेरजवाड्यांचे हक्कांकडे पूर्ण लक्ष ठेवून आपले सर्व प्रजेचे कल्याणाकडे आपले मोठे अधिकाराचा उपयोग करणे हे आपले महत् कर्तव्यकर्म आहे, असे मलिका माआझमा समजतात. यास्तव आपले तखताचे किताबांत खाली लिहिलेला आणखी एक किताब वाढविण्याची मलिका माआझमा यांची मर्जी झाली आहे, म्हणजे हिंदुस्थानचे सर्व राजेरजवाडे व लोक यांचे हिताशी आपले तखताचे ऐक्य आहे व राजनिष्ठेचे प्रजाधर्माने त्यांणी वागावे असा आपले तखताचा त्यांजवर हक्क आहे या विषयी या पुढे हिंदुस्थानचे सर्व राजेरजवाडे व लोक यांकडे निरंतरची निशाणी राहील असा एक किताब वाढविण्याची मर्जी झाली आहे.

एका मागून एक झालेले ज्या निरनिराळे वंशांतील राजांनी हिंदुस्थानांत राज्य केले त्यांचे जागी व तो राज्यकारभार सुधारण्यासाठी ईश्वराने ब्रिटिशसरकारचा अधिकार स्थापिला आहे. त्या वंशांत चांगले व मोठे राजे झाले नाहीत असे नाही. परंतु त्यांचे स्थानापन्नांनी राज्याची जी व्यवस्था केली त्या व्यवस्थेमुळे त्यांचे राज्याची आतील स्वस्थता राहिली नाही. त्यांचे राज्यांत कलहाने आपले घर केले व अंदाधुंदी नेहमी होऊ लागली. दुर्बलांचा नाश बलवान करू लागले. व बलवान आपले मनोविकारांचे अग्नीस आहुती झाले. याप्रमाणे वारंवार रक्तस्राव झाल्यामुळे व आंत कटकटी चालल्यामुळे तैमूरलंगाचे मोठे घराण्याचा चुराडा झाला आणि पूर्वेकडील देशांचे सुधारणुकीविषयी त्या घराण्यापासून उपयोग होण्याचे बंद झाल्यामुळे ते घराणे शेवटी बुडाले.

ज्या कायद्यांनी सर्व जातीचे व सर्व धर्मांचे लोकांचे निःपक्षपाताने संरक्षण होते त्या कायद्यावरून मलिका माआझमाचे सर्व रैयत आता आपआपले स्वस्थ उपभोगू सकतात. सरकारची मोकळीक असल्यामुळे सर्व लोक काही उपसर्ग न होता आपले धर्मांचे नियमाप्रमाणे चालू सकतात व क्रिया करू सकतात. कैसरी अधिकाराचा बळकट हात पुढे केला आहे तो कोणाचा चुराडा करण्यासाठी केला नाही परंतु संरक्षण करण्यासाठी व सुमार्ग दाखविण्यासाठी केला आहे. आणि एकंदर देशाची सुधारणा त्वरेने होत चालली आहे आणि या देशांतील सर्व प्रांतांची समृद्धी वाढत चालली आहे हे परिणाम ब्रिटिशराज्यापासून झाले आहेत ते आपले सभोवती सर्व ठिकाणी दृष्टीस पडत आहेत.

सरकारचे राज्यकारभांर चालविणारे ब्रिटिशअधिकारी व वफादार अमलदारहो, हे हितकारक परिणाम झाले आहेत ते मुख्यत्वे करून तुमचे सतत चालविलेले श्रमाचे परिणाम आहेत. आणि मलिका





माआझमा यांची कृतज्ञता व भरंवसा त्यांचे तर्फे तुम्हासच प्रथमतः मला आता कळविला पाहिजे. धिराचे प्रभावाने व जनवंद्यसद्‌गणाने व आत्मसमर्पणाने तुम्ही या मोठे राज्याचे हितासाठी श्रम केले आहेत ते पूर्वी जे कामा वर होते व यांचा सन्मान झाला आहे त्या सर्वाहून कमी निश्चयाने तुम्ही केले आहेत असे नाही व असे वर्तणुकीचे इतिहासांत दाखले लिहिले आहेत ते तुमच्याहून अधिक आहेत असे नाही.

कीर्ति मिळविण्याचे प्रसंग सर्वांसच प्राप्त होतात असे नाही परंतु चांगले करण्याची संधी जे जे मिळवून इच्छितील त्यांस ती अप्राप्त नाही. आपले नोकरांची बढती लवकर करणे ही गोष्ट कोणतेही सरकारचे हाती वारंवार नसते. परंतु सरकारांतून मान मिळण्याची किंवा (मोठे) मुशाहिरे मिळण्याची आशा ब्रिटिश सरकारची चाकरी करण्यास जितकी उत्तेजक आहे त्याहून सरकारा विषयीची कर्तव्यता व आत्मसर्मपण ही नेहमी जास्ती उत्तेजक राहतील अशी माझी खातरी आहे. हिंदुस्थानचे राज्यकारभाराचे अतिमहत्त्वाचे व उपयोगाचे कामाचा मोठा हिसा मोठे हुद्या वरील मनुष्यांनी नाही परंतु खाली लिहिलेले डिस्ट्रिक्ट आफिसरांनी नेहमी केला आहे व नेहमी केला पाहिजे. म्हणजे राज्यकारभाराची एकंदर रीती बरोबर चालण्याची गोष्ट ज्या डिस्ट्रिक्ट आंफिसरांचे सबुरीचे हुशारीवर व धैर्यावर विशेषे करून अवलंबित आहे त्या डिस्ट्रिक्ट आफिसरांनी नेहमी केला आहे व नेहमी केला पाहिजे.

जसी नाजूक व कठीण कामे सरकार आपले अतिभरंवशाचे मनुष्यांस सांगू सकतात तशीच नाजूक व कठीण कामे मलिका माआझमाचे मुलकी व लष्करी नोकर याणी हिंदुस्थानभर ज्या उत्तमरीतीने केली आहेत व ते करीत आहेत त्या उत्तमरीतीची मलिका माआझमा कृतज्ञतापूर्वक बूज ठेवितात ही गोष्ट मी कितीही सांगितली तरी थोडकीच आहे.

मुलकी व लश्करी चाकरीतील कामगार हो, मोठे जबाबदारीचे कामावर तुमच्या नेमणुका तुमचे पूर्व वयांत होतात व बंदोबस्ताचा करडा अमल आनंदयुक्तनिष्ठेने तुम्ही शिरसावंद्य करता व ज्या लोकांची भाषा व धर्म व रीतीभाती तुमच्याहून भिन्न आहेत त्या लोकांमध्ये राज्यकारभारांची मोठी महत्त्वाची कामे तुम्ही जातीने चालविता त्या तुम्हांस आपली दुर्घटकर्तव्यकर्मे सौम्य परंतु दृढ रीतीने करण्याचे सामर्थ्य खाली लिहिलेली गोष्ट मनांत येऊन नेहमी राहो म्हणजे असे केल्याने तुम्ही आपले जातीची मोठी नेकनामी राखता व तुम्ही आपले धर्मांत सांगितलेल्या दयाभरित आज्ञा अमलांत आणता इतकेच करीत नाही परंतु या देशांतील इतर सर्व धर्मांचे व जातीचे लोकांस चांगले बंदोबस्ताची अमोलिक सुखे ही तुम्ही देता ही गोष्ट तुमचे मनांत येऊन आपली दुर्घटकर्तव्यकर्मे सौम्य परंतु दृढरीतीने करण्याचे सामर्थ्य तुम्हास राहो.

संपत्ति प्राप्त होण्याचे मोठाले मार्ग हिंदुस्थानांत आहेत ते सतत विकसित होण्यासाठी पश्चिम देशांतील सुशिक्षितावस्थेचे मूळतत्त्वांची शहाणपणाने योजना करण्यांत आली आहे त्याबद्दल सरकारचे नोकरलोकांचाच मात्र हिंदुस्थानदेश ऋणी आहे असे नाही. सरकार चाकरीत नसणारे युरोपियन रैयत हिंदुस्थानांत आहेत त्यांची मलिका माआझमावर व त्यांचे तखतावर निष्ठा आहे ती आणि त्या युरोपियन रैयतेचे उद्योगापासून व त्यांचे साहसापासून व त्यांचे स्नेहबुद्धीचे प्रभावापासून व नगरवासी लोकांचे जे सद्‌गुण असतात तसे त्याचे सद्‌गुणापासून मलिका माआझमाचे हिंदुस्थानांतील राज्यास जे फायदे होतात ते मलिका माआझमा ज्या अंतःकरणपूर्वक संतोषाने लक्षात ठेवतात व त्यांची बूज जाणतात तो अंतःकरणपूर्वक संतोष त्या युरोपियन रैयतेस या प्रसंगी खातरीने कळविण्यास मी चुकलो तर माझे प्रतापशाली स्वामिणीचे विचार आहेत ते मी बरोबर कळविले असे होणार नाही.

आपले राज्याचे या महत्वाचे भागांतील आपले रैयतेनी बजावलेली सरकारी नोकरी किंवा त्यांची लायकी आपले लक्षांत आहे हे दर्शविण्याच्या संधी वाढविण्याची मलिका माआझमा यांची इच्छा आहे यास्तव धि मोस्ट एक्झाल्टेड आर्डर आफ् धि स्टार आफ् इंडिया आणि आर्डर आफ् ब्रिटिशइंडिया यांत काही वाढावा करण्याची मंजुरी मलिका माआझमा यांणी दिली आहे इतकेच नाही परंतु सदहू कारणासाठी एक अगदी नवीन आर्डर

स्थापण्याची ही मंजुरी दिली आहे त्या आर्डरीस आर्डर आफ् धि इंडियन एम्पैयर असे नांव देण्यात येईल.

हिंदुस्थानचे लश्कराचे ब्रिटिश व एतद्देशीय आफिसर व शिपायी हो, ज्या ज्या प्रसंगी तुम्ही मिळून व लढाई करून मलिका माआझमाचे लश्कराचे नांव राखिले त्या त्या प्रसंगी तुम्ही जी शूरत्वाची कृत्ये केलीत त्यांचे स्मरण मलिका माआझमा गौरवाने करतात. ते महत् कर्तव्यकर्म इमानाने करण्याचे पुढे प्रसंग येतील त्या सर्व प्रसंगी तुम्ही त्याप्रमाणेच मिळून लढाई कराल असा मलिका माआझमा यांस भरंवसा आहे यास्तव आपले हिंदुस्थानांतील राज्यांत स्वस्थता राखण्याचे व समृद्धी रक्षण करण्याचे मोठे काम तुम्हाकडेसच मलिका माआझमा सोपतात.

व्हालेंटीयर शिपायी हो, प्रसंग पडल्यास कवाइतीलश्कराशी मिळून लढाई करण्यायोग्य आपण होण्यासाठी तुम्ही तुमचे राजनिष्ठेने सफळ यत्न करीत आहे. त्यापासून अंतःकरणपूर्वक संतोष होती ती या प्रसंगी प्रदर्शित करणे अवश्य आहे.

या राज्यांचे राजेरजवाडे व अमीर हो, तुमचे राजनिष्ठेपासून या राज्याची बळकटी आहे. तुमचे समृद्धीपासून या राज्याची शोभा आहे. ज्या गोष्टींत या राज्याचें हित आहे त्या गोष्टीस कोणी हल्ला हरकत केली किंवा भीति घातली तर त्या गोष्टीचा बचाव करण्यासाठी मलिका माआझमाचे सरकारास साह्य करण्यास तुम्ही सिद्ध आहां असा मलिका माआझमाचा भरंवसा आहे आणि त्याविषयीं मलिका माआझमा तुमचे एहसान मानीत आहेत. आपण दिल्लीस आला हे फार चांगले झाले ही गोष्ट मलिका माआझमा यांचे तर्फे मी अंतःकरणपूर्वक आपणास कळवितो. इंग्लंडचे तखताविषयीचे भक्तीचे आपले मोठे उद्गार युवराज प्रिन्स आफ्वेल्स यांची स्वारी या देशांत अलिकडे आली होती त्यावेळी निघाले ह्या भक्तीचे उघड प्रमाण आपले या मोठे समारंभास येणे हे आहे असे मी समजतो. तुमची हिते तीच आपली हिते असो मलिका माआझमा समजतात. आणि ब्रिटिशसरकार व त्यांचे सांप्रत राजेरजवाडे व दोस्त यांचे ऐक्य ज्या संबंधावरून हल्ली सुभाग्याने झाले आहे त्या संबंधावरील भरंवसा निश्चित करण्याचे व त्या संबंधाचा निकटपणा कायम करण्याचे इच्छेनेच मलिका माआझमा यार्णी प्रसन्न होऊन जो कैसरीकिताब आपण आज प्रसिद्ध करतो तो कैसरीकिताब धारण केला आहे.

कैसरेहिंद यांचे एतद्देशीय रैयत हो, या राज्याची हल्लीची जी स्थिति आहे त्या स्थितीवरून व राज्याचे नेहमीचे हित ज्या गोष्टीत आहे त्या गोष्टीवरून खाली लिहिलेले इंग्लिश आफिसरांनी वरिष्ठ देखरेख ठेवणे व राज्यकारभार चालविण्याची योजना करणे अवश्य आहे म्हणजे कैसरी अमल सतत कायम राहण्यासाठी जी राज्यव्यवस्था स्थापणे अवश्य आहे. त्या राज्यव्यवस्थेचे मूळतत्वाचा अभ्यास झालेले इंग्लिश आफिसरांनी करणे अवश्य आहे. जी सुशिक्षितावस्था हिंदुस्थानचे राजकीय महत्वास अवश्य आहे व जी हिंदुस्थानचे वाढत जाणारे बळकटीचे आतले कारण आहे त्या सुशिक्षितावस्थेची दिवसानुदिवस वृद्धि होत चालली आहे. ती सदहू राज्यकारभाऱ्यांचे शहाणपणाचे उपक्रमापासूनच मुख्यत्वे करून आहे. पश्चिमदेशाचे ज्या कलाकौशल्यामुळे व विद्यामुळे व सुशिक्षितपणामुळे युरोपखंडास स्वस्थतेचे दिवसांत व लढाईचे दिवसांत हल्लीचे वर्चस्व प्राप्त झाले आहे ती कलाकौशल्ये व विद्या व सुशिक्षितपणा पूर्वेकडले देशातील सर्व लोकांचे हितासाठी त्या देशाकडे ज्या मोठे अगत्याचे द्वांराने सुरळीत वाहात येऊ सकतात ते मोठे अगत्याचे द्वार सदहू राज्यकारभारीच अजून पुष्कळ दिवस पर्यंत असले पाहिजेत.

परंतु तुम्ही हिंदुस्थानचे लोकहो, तुमची कोणतीही जात असो व तुमचा कोणताही धर्म असो तथापि तुम्ही ज्या देशांत राहता त्या देशचे राज्यकारभारांत तुमचे सोबतीचे इंग्लिशरैयते बरोबर तुमचे पुष्कळ अंग तुमचे लायकीप्रमाणे असण्याचा तुमचा कबूल झालेला हक्क आहे. उत्तमोत्तम न्याय हाच या हक्काचा आधार आहे. हा हक्क ब्रिटनदेशचे व हिंदुस्थानचे मोठ्यांतमोठे राज्यकारभाऱ्यांनी व कैसरीपार्लमेंट सभेचे कायद्यांनी वारंवार कबूल केलेला आहे. आपले थोरपणाप्रमाणे सदहू हक्क चालविणे अवश्य आहे आणि आपले राजनीतीचे सर्व धोरणाशीं तो हक्क अनुसरून आहे असे इंडिया

सरकार कबूल करतात. यास्तव सरकारचे एतद्देशीय नोकर लोकांत त्यांतून विशेषेकरून मोठे दरज्याचे नोकरलोकांत लक्षांत येण्यासारिखी अलीकडे सुधारणूक झाली आहे ती पाहून इंडियां सरकारास संतोष होतो.

या मोठे राज्याचा कारभार चालविण्याचे अधिकाराचा काही हिसा ज्यांस सोपला आहे त्यांपैकी बहुतेकांत केवळ बुद्धीचेच गुण पाहिजे आहेत असे नाही परंतु नीतीची व व्यवहाराची श्रेष्ठता ज्या लायकीस अवश्य आहे ती लायकी पाहिजे. यास्तव कुलीनपणा व दरजा व वंशपरंपरेची वजनदारी यामुळे जे तुमचे स्वाभाविक पुढारी आहेत त्याणी अबूची कामे आपणास मिळण्यासारिखी आहेत त्या कामाविषयी आपले स्वतःला व आपले मुलाना खाली लिहिल्याप्रमाणे करून लायक करण्याचे त्यांचे हाती अधिक आहे म्हणजे आपले कैसर मलिका माआझमा यांचे सरकारानी जी मूळतत्वे स्थापून एकसारिखी चालविली आहेत ती मूळतत्वे समजण्याची व आचरण्याची शक्ति ज्या शिक्षणापासूनच आपणास प्राप्त होऊ सकते ते शिक्षण स्वीकारून लायक करण्याचे त्यांचे हाती विशेषे करून आहे.

जनवंद्य सद्गुणांचे ज्या मोठे परिमाणांत राजनिष्ठा व निस्पृहता व निःपक्षपात व सत्य व धैर्यही आहेत ते परिमाण तुम्ही सर्वांनी आपले वर्तणुके विषयी धरले पाहिजे. असे तुम्ही केले म्हणजे राज्यकारभाराचे कामांत मलिका माआझमाचे सरकार संतोषाने तुम्हास सामिल करतील. कारण पृथ्वीचे ज्या ज्या भागांत ब्रिटिशसरकारचा अमल स्थापित झाला आहे त्या त्या भागांत संतोष व एकी असणारे जे लोक आपले निरंतरचे कल्याण ब्रिटिशसरकारामुळे आहे असे समजून सरकारास साह्य करण्यास सिद्ध होतात त्या लोकांचे आपखुशीचे राज्यभक्तीवर ब्रिटिशसरकार भरवंसा ठेवितात तितका फौजेचे जोरावर ठेवीत नाहीत.

आपले हिंदुस्थानाचे राज्याचा विकास होण्याविषयी मलिका माआझमा यांचा भरंवसा खाली लिहिलेले गोष्टीवर आहे म्हणजे हा सौम्य व रास्त अधिकार अप्रतिबंध रीतीने चालविण्यात मलिका माआझमाचे हिंदुस्थानाचे रयतेनी हळूहळू सुशिक्षितपणाने सामिल होणे या गोष्टीवर आहे. दुर्बल संस्थाने जिंकणे किंवा शेजारचा मुलूक आपले राज्यांत सामील करणे यावर नाही. परंतु मलिका माआझमा यांस जो कळकळा आहे तो व त्याची कर्तव्यकर्मे आहेत ती त्यांचे स्वतःचेच मुलकाविषयी आहेत असे नाही.

जे मुलूक या राज्याचे सरहद्दीवर आहेत व जे यास सरकारचे आश्रयाचे छायेमुळे आज दिवस पर्यंत स्वतंत्र आहेत त्या मुलुकांचे अधिकाऱ्यांबरोबर अगदी निष्कपट व स्नेहाचा संबंध ठेवण्याविषयी मलिका माआझमा यांची अंतःकरणपूर्वक इच्छा आहे. परंतु या सरकारचे स्वस्थतेस कोणतेही वेळी बाहेरून धोका आला तर आपले मोठे वारशाचा कसा बचाव करावा हे कैसरेहिंद चांगले जाणतात. बाहेरील कोणी शत्रूने हिंदुस्थानांतील ब्रिटिशसरकारचे राज्यावर आता हल्ला केला तर पूर्वेकडील देशांचे एकंदर सुशिक्षितावस्थेस धक्का लागल्यावाचून राहणार नाही. आणि मलिका माआझमाचे राज्यांत संपत्ति प्राप्त होण्याचे मार्ग अपरिमित आहेत व मलिकामा आझमाचे दोस्त व सामंत राजेरजवाडे धैर्यवान वफादार आहेत व मलिका माआझमीच रैयत राजनिष्ठेची प्रीति ठेवीत आहेत यावरून हल्ला करणारे शत्रूंस मागे हटविण्याचे व त्यांस शिक्षा करण्याचे मलिका माआझमा यांस पुरून उरे असे सामर्थ्य असे.

ज्या गोष्टींविषयी आजचा समारंभ आहे त्या गोष्टीविषयीं पूर्वेकडील देशांचे दूर दूरचे भागांतील ज्या अधिकाऱ्यांनी मलिका माआझमा यांस मुबारकबादीची पत्रे पाठविली आहेत त्या अधिकाऱ्यांचे वकीलवारचे या प्रसंगी हजर आहेत यावरून हिंदुस्थानचे सरकारची राजनीति स्वस्थता राखण्याची आहे व आसपासचे सर्व संस्थानाशी हिंदुस्थानचे सरकारचा संबंध आहे तो दोस्तीचा आहे हे उघड सिद्ध होते. खिलातचे आलीजा खान साहेब यांस व कैसरेहिंद यांचे एशियांतील दोस्तांचे तर्फे एवढे लांब ब्रिटिशमुलकांत जे एलची आले आहेत त्यांस व तसेच आमचे सन्मानितपाहुणे गोव्यांचे आली. जा गवरनर जनरल साहेब व परराजांचे कान्सल यांस मलिका माआझमाचे हिंदुस्थानचे सरकारचे तर्फे. मला हे सांगणे आहे की या जलसये कैसरी यास आपल्या स्वाऱ्या आल्या

ते फार चांगले झाले.

हिंदुस्थानचे राजेरजवाडे व लोक हो, तुमचे कैसर मलिका माआझमा याणी आपले बादशाही व कैसरी नांवाने तुम्हास आज जो प्रसन्नतेचा निरोप पाठविला आहे तो तुम्हास कळविणे हे आता माझे आनंदाचे कर्तव्यकर्म आहे. मलिका माआझमा यांजकडून जो निरोप आज प्रातःकाळी मला टेलेग्राफातून पोचला तो अक्षरशः खाली लिहिल्याप्रमाणे आहे.

"आम्ही विक्टोरिया ईश्वरकृपेने संयुक्त राज्याची क्वीन व कैसरेहिंद, दिल्ली येथे हल्ली जमा झालेले आमचे सर्व मुलकी व लश्करी आफिसर व सर्व राजेरजवाडे व अमीर व लोक यांस आमचे व्हैसराय (प्रतिनिधी) यांच्या विद्यमाने आमचे बादशाही व कैसरी आशीर्वाद पाठवितो आणि आमचे हिंदुस्थानचे राज्यांतील लोकांविषयी आमचे मोठे लक्ष आहे व खरे प्रेम आहे असी आम्ही त्यांची खातरी करतो. आमचे प्रिय पुत्राचा त्यांणी जो आदरसत्कार केला त्यांपासून आम्हास अंतःकरणपूर्वक संतोष झाला आहे आणि आमचे घराण्याविषयी व तत्काविषयी त्यांची जी निष्ठा व प्रीति दिसून आली त्यावरून आमचे अंतःकरण सद्गदित झाले आहे. हल्लीचे प्रसंगावरून आमची व आमचे रैयतेची परस्पर प्रीति अजून अधिक दृढ होईल आणि आमचे अमलांत स्वतंत्रता व न्याय व इनसाफ सर्वांस मिळतो असे मोठ्यांपासून लहानापर्यंत सर्वांस वाटेल आणि त्यांचे सुखाची वृद्धि करणे व त्यांची समृद्धि वाढविणे व त्याचे कल्याण करणे हे आमचे राज्याचे हेतू व उद्देश नेहमी आहेत असे त्यांस वाटेल असा आम्ही भरंवसा ठेवतो.

प्रसन्नतेचे या शब्दांची तुम्ही योग्य कदर जाणाल अशी माझी खातरी आहे.

संयुक्त राज्याची क्वीन व कैसरेहिंद विक्टोरिया यांस ईश्वर रक्षो.

❦❦❦

अनुक्रमणिका

परीक्षण लेख

टिळक आणि आगरकर यांचे राजकीय विचार

डॉ० सु० र० देशपांडे

(टिळक आणि आगरकर यांचे राजकीय विचार, संपादक : डॉ. अशोक चौसाळकर, प्रकाशक डॉ. राजेंद्र काकांरिया, शिवाजी विद्यापीठ, कोल्हापूर, पृ. १४४, किंमत रू. २५/-)

अलीकडच्या राजकीय साहित्यात टिळक आणि आगरकर यांच्या विचारांना पुन्हा एकवार गांभीर्याने पाहण्याची वेळ आली आहे; कारण विद्यमान राजकीय परिस्थिती आणि सामाजिक स्थिती मध्ययुगीन अंधारमय काळाकडे घेऊन जाते का? असा प्रश्न भेडसावत आहे. या पार्श्वभूमीवर शिवाजी विद्यापीठाने आयोजित केलेले वरील दोन दिग्गजांच्या विचारप्रणालीवरील चर्चासत्र निश्चितच विधायक प्रकाश टाकेल, असा विश्वास वाटतो.

प्रस्तुत पुस्तकात जानेवारी २००७ मध्ये शिवाजी विद्यापीठाच्या राज्यशास्त्र विभागाकडे 'टिळक आणि आगरकर यांचे राजकीय विचार' या विषयावर कार्यशाळेच्या माध्यमातून जे चर्चासत्र आयोजित केले. त्या चर्चासत्रातील पाच निबंधांचा अंतर्भाव आहे. या पाच निबंधांपैकी 'आगरकरांचा विवेकवाद' 'आगरकरांचे धर्म आणि स्त्रीमुक्ती यांवरील विचार' आणि आगरकरांचे राजकीय विचार' हे तीन निबंध आगरकरांच्या सामाजिक-राजकीय विचारधारेचे विवेचन करणारे आहेत; तर 'गीतारहस्यातील राजकीय तत्त्वज्ञान' आणि 'लोकमान्य टिळकांची स्वराज्य करणारे आहेत; तर 'गीतारहस्यातील राजकीय तत्त्वज्ञान' आणि 'लोकमान्य टिळकांची स्वराज्य कल्पना' हे दोन निबंध लोकमान्य टिळकांच्या राजकीय तत्त्वज्ञानाच्या विचारप्रणालीचे विश्लेषण मीमांसा करणारे आहेत.

'आगरकरांचा विवेकवाद' या लेखात ज. रा. दाभोळे यांनी आगरकरांच्या विवेकवादाची मूळ प्रेरणा जॉन स्टुअर्ट मिल, हर्बर्ट स्पेन्सर आदी पाश्चात्त्य तत्त्ववेत्त्यांच्या प्रभावातून आली असे म्हटले आहे. त्यांच्या 'रॅशनॅलिझम' चा अर्थ 'बुद्धिप्रामाण्यवाद' अथवा 'तर्कवाद' किंवा नुसता 'बुद्धिवाद' असा रूढ आहे; मात्र आगरकरांचा 'विवेकवाद' हा नुसता बुद्धिप्रामाण्यवाद नाही. यासाठी त्यांनी पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानातील 'बुद्धिप्रामाण्यवाद' ह्या संकल्पनेची अनेकविध उदाहरणे देऊन रने देकार्त (१५९६-१६५०) या पाश्चात्त्य तत्त्ववेत्त्यापासून पुढे येणाऱ्या तत्त्वज्ञांचा विचार मांडून प्रथम चर्चा केली आहे. आणि ज्ञान हे आपल्या बुद्धीच्या साह्याने प्राप्त करून घ्यावयाचे. ज्याविषयी कोणीही कधीही संशय घेऊ शकणार नाही, अशा निश्चित तत्त्वाचा शोध घ्यावा आणि त्या आधारावर तत्त्वज्ञानाची इमारत उभी करावी, हे देकार्तचे मुख्य उद्दिष्ट होते. ह्या अर्थाने आगरकर शुद्ध बुद्धिवादाचे उपासक नव्हते; तथापि बुद्धीच्या कसोटीवर सर्व काही घासून पुसून, तपासून घ्यावे, अशी भूमिका मात्र आगरकरांनी घेतल्याचे दिसते. त्यांच्या समोर मिल, स्पेन्सर, कॉम्त आदींचे विचार होतेच. त्या दृष्टीने आगरकरांना 'युरोपियन मॉडेल'च्या आधारावर भारतीय समाजात सुधारणा करणे अभिप्रेत होते. भारतीय परंपरेतील 'सारासार विवेक' हा शब्दप्रयोग त्यांच्या विवेकवादाला अधिक जवळचा होता. म्हणून त्यांनी ज्यात 'सार' आहे ते स्वीकारावयाचे आणि जे असार असेल, ते नाकारावयाचे, असा विचार करून आपले जीवित ध्येय स्पष्टपणे मांडण्याचे ठरविले. आणि आपला विवेकवाद विकसित केला. त्यासाठी त्यांनी 'सुधारक' पत्र काढले. या पत्राच्या 'सुधारक काढण्याचा हेतू' या लेखात त्यांनी आपली समाजस्थिती वर्णिली असून हेतू स्पष्ट केला आहे. पुढे त्यातून भारतीय समाजव्यवस्थेवर अनेक लेख लिहिले. त्यांत हिंदू धर्मातील सनातनी, अमानवी विचार, आचार आणि कर्मकांडावर कोरडे ओढले आणि पाश्चात्त्य शिक्षणाद्वारे जी सुधारणेची तत्त्वे हिंदुस्थानात प्रविष्ट झाली होती, ती बहुतेक स्वीकारणीय असल्याचा निर्वाळा दिला.

अनुक्रमणिका

त्यांना आपल्या देशाची स्थिती बदलून टाकावयाची होती. त्यासाठी त्यांनी सर्वांगीण सुधारणेचा मार्ग हाती घेतला. त्यांच्या राष्ट्रवादाला आणि विवेकवादाला प्रखर सुधारणावादी भूमिकेची जोड होती. सनातनी लोक समाजसुधारणांना प्रखर विरोध करणारच पण आगरकरांच्या 'सुधारका'ने चिकाटीने व नेटाने आपला मार्ग चोखाळला. त्यांनी भारतीय समाजाच्या एकाच अंगाची चिकित्सा न करता संपूर्ण जीवनाचीच कृतीच्या आणि विचाराच्या पातळीवर कठारे चिकित्सा केली. आणि शक्य तेवढे प्रत्यक्ष कृतीत आणण्याचा प्रयत्न केला. ते नव्या क्रांतीचे प्रतिनिधी होते. जीवनाचे असे एकही अंग नाही की, जिथे आगरकरांच्या बुद्धीने-लेखणीने प्रवेश केला नाही.

'आगरकरांचे धर्म आणि स्त्रीमुक्ती यांवरील विचार' या यशवंत सुमंत यांच्या लेखात दाभोळे यांनी जे विचार मांडले त्याचीच थोडीशी पुनरुक्ती असून स्त्रीमुक्तीच्या बाबतीत त्यांनी आधुनिक काळातील स्त्री-मुक्तिचळवळीत अभिप्रेत असणारी स्त्री-पुरुष समानता आणि स्त्रीला मनुष्य म्हणून मान्यता मिळते की नाही? येथे मनुष्यत्व मान्य करण्याचा प्रश्न आहे आणि इथे आगरकरांची भूमिका अगदी स्पष्ट आहे. अनेक धर्मपरंपरांनी स्त्रीला हा मनुष्यत्वाचा दर्जा नाकारलेला आहे. याबाबतीत आगरकर विविध विधी, प्रथा व धार्मिक रूढी यांवर टीका करतात. ते म्हणतात, 'मादीरूप स्त्री जणुकाही फक्त मुलांना जन्म घालण्यासाठीच असते आणि त्यासाठी म्हणूनच तर ती माता म्हणून वंदनीय असते. म्हणजे एका बाजूला माता म्हणून वंदनीय आहे पण माणूस म्हणून मात्र ती वंदनीय ठरत नाही.' हा जो स्त्रियांच्या संदर्भात परंपरेने घोळ घातलेला आहे. स्त्रीची मनुष्य म्हणून असलेली ओळख जी नाकारली जाते, ती पहिल्यांदा तिला प्राप्त करून दिली पाहिजे. तिचा मानवापेक्षा कमी दर्जा रद्द केला पाहिजे आणि तिला पूर्णतः मानव म्हणून स्वीकारले पाहिजे. यामध्येच तिची मुक्ती आणि स्त्री-पुरुष समतेचे सार दडलेले आहे. या संदर्भात सुमंतानी स्त्री आणि विवाहसंस्था यांतील स्त्रीचा अंतर्गत दर्जा काय असतो आणि तिची प्रतिष्ठा आणि स्वातंत्र्य काय असते वगैरेविषयीचे आगरकरांचे विचार उद्धृत करून महात्मा फुले यांनी त्याचा विचार अधिक सूक्ष्म पद्धतीने केलेला आपल्याला दिसेल आणि म्हणून आपल्याला आगरकरांचे स्त्रीचिंतन पाहत असताना फुले स्त्रियांच्याबद्दल काय भूमिका घेतात आणि जातिनिहाय स्त्रीची दुःखे कशी मांडीत जातात, ते पाहिले पाहिजे असे सांगून डॉ. सुमंत फुले व आगरकर यांच्यातील तुलनात्मक फरक स्पष्ट करतात. त्यांच्या विचारांमध्ये पुरुष सत्तेच्या अंगाने मात्र स्त्री आणि पुरुष यांचे संबंध म्हणजे सत्तासंबंध आहेत, हे त्यांनी अत्यंत परखडपणे सांगितलेले आहे. आणि इथे मात्र डॉ. सुमंतांना असे वाटते की, पुरुष सत्तेच्या संबंधात फेमिनिझमचे म्हणजे विद्यमाने स्त्री-मुक्ती चळवळीचे आताचे जे म्हणणे आहे, ते आगरकर एकोणिसाव्या शतकामध्येच मांडताना आपल्याला दिसतात. थोडक्यात सर्व स्त्री दास्याचे मूळ हे मुळात पुरुषसत्ताक व्यवस्थेमध्ये आहे आणि पुरुषसत्ताक व्यवस्था जोपर्यंत कोलमडत नाही. तोपर्यंत स्त्री-दास्य हे असेच कायम राहणार आहे, ही त्यांची भूमिका आहे.

समाजजीवन परिवर्तनीय आहे. याचा अर्थ नीती कालसापेक्ष असते. परिस्थिती जशी बदलते तसे माणसाच्या नीती कल्पनाही आपल्याला बदलाव्या लागतात आणि त्यातूनच मानवी जीवन अधिक सुखकर कसे होईल, याची चिंता वाहणे म्हणजे नैतिकतेचा शोध घेणे, असे आगरकरांचे म्हणणे आहे. आगरकरांनी 'केसरी'त सात वर्षे आणि 'सुधारक' मध्ये सात वर्षे लेखन केले. या दोन नियतकालिकांतील त्यांच्या लेखांची 'विवाह निराकरण अथवा घटस्फोट', 'स्वयंवर', 'सामाजिक सुधारणा आणि कायदा', 'संमती वय आणि जुन्या लोकांचा खोटेपणा', 'आता मात्र खचित होणार' इत्यादी शीर्षके पाहिली तरीसुद्धा त्यांनी सामाजिक सुधारणांच्या बाबतीत कोणकोणत्या विषयांना स्पर्श केला किंवा त्यांची मीमांसा व चिकित्सा केली, याची कल्पना येते. ते वास्तववादी विवेकनिष्ठ होते. धर्मासंबंधी आगरकरांनी सखोल चिंतन केल्याचे दिसून येते. या दृष्टीने 'आमचे काय होणार' हा त्यांचा लेख महत्त्वाचा आहे. माणसांच्या आचारविचारांतील विसंगतीवर त्यांनी नेमकेपणाने बोट

ठेवले आहे. तसेच 'देवो (पती विषय) शेवटचे चार शब्द' आणि 'देवता' या लेखांत देवाच्या अस्तित्वाविषयी मूलगामी विवेचन केले आहे. धर्म, देव-देवता, पूजा, उपासना या संदर्भात आगरकरांनी जे विचार मांडले ते पूर्णतः नवीन होते. प्रस्थापित व्यवस्थेविरुद्ध बंड करण्याची प्रेरणा देणारे होते. आपल्या विवेकवादी विचारसरणीच्या आधारे त्यांनी हिंदू धर्माचे वाभाडे काढले, अनिष्ट गोष्टींवर जोरदार हल्ला चढविला. त्यामुळे सुधारणा म्हणजे काहीतरी अधार्मिक व अनैतिक कृत्य आहे, असा गैरसमज अनेक धर्ममार्तंडांनी प्रसृत केला. तेव्हा आगरकरांनी त्यांना खडसावले आहे की, 'सुधारक आणि सुधारणा' या शब्दांचा विपरित अर्थ करून तुम्ही हवे तसे बोलू लागला आहात, पण लक्षात ठेवा की, मांसाहार, मद्यपान, व्यभिचार, अनृतभाषण, विश्वासघात, अप्रामाणिकपणा, क्रूरपणा आदी गोष्टी खऱ्या सुधारकास तुम्हापेक्षा अधिक निंद्य वाटतात. 'इष्ट असेल ते बोलणार आणि शक्य असेल ते करणार' हा आगरकरांचा बाणा त्यांच्या विवेकवादी व इहवादी विचारसरणीतून निष्पन्न झाला आहे. तसे पाहिले तर हिंदुस्थान, हिंदू धर्म, आपली प्राचीन संस्कृती यांविषयी आगरकरांच मनात नितांत आदरच होता. त्यांनी इतकेच केले की, या सर्वांमध्ये जे जे वाईट होते ते शोधून काढले आणि जाणीवपूर्वक त्याचा निषेध केला. स्त्रीचा माणूस म्हणून विचार होणे, तिला व्यक्तित्व विकसित करण्याचे स्वातंत्र्य देणे या दृष्टीने आगरकर स्त्रीकडे पाहात होते. व्यक्तिस्वातंत्र्यवादी प्रेरणा व स्त्री-पुरुष समतेची दृष्टी, ही त्यांच्या विवेकवादी विचारांची ठळक वैशिष्ट्ये होत. म्हणून त्यांनी स्त्री-पुरुष संबंधात 'संमती' तत्त्वाचा पुरस्कार केला.

आगरकरांची भूमिका ही विवेकवादी होती. ते रूढार्थाने धार्मिक नव्हते. त्यांची धर्माबद्दल श्रद्धा नव्हती असेही नव्हे पण धार्मिक या शब्दाचा एक सर्वसामान्य अर्थ जो आपल्याला अभिप्रेत असतो, त्या अर्थाने आगरकर हे धार्मिक नव्हते, तर ते अधार्मिक होते. प्रत्येक विचारक्षम माणसाने धर्माबद्दल बोलले पाहिजे, धर्माची चिकित्सा केली पाहिजे आणि धर्म नावाचे जे रसायन आहे ते समजून घेण्याचा प्रयत्न केला पाहिजे, ही त्यांची तार्किक भूमिका आपल्याला दिसते. आणि त्या भूमिकेतून ते असे म्हणतात की, संपादक आणि शिक्षक यांची कामे सारखीच असतात. त्यांनी असे म्हटले आहे की, आमच्या धंद्यात आणि शिक्षकाच्या धंद्यात काहीच फरक करू नये. भेद इतकाच की, शिक्षक आपले काम तोंडाने करतो आणि आमच्या सारख्यांना ते टाकाच्या साह्याने करावे लागते. पण एकवेळा सांगितलेले विचार पुनःपुन्हा सांगणे हे दोघांनाही सुटत नाही. ही समाज शिक्षकाची भूमिका आहे. म्हणून ते एक वेगळा समाज शिक्षक या नात्याने धर्माची चिकित्सा करतात.

आगरकरांनी केवळ सामाजिक व धार्मिक सुधारणांचा पुरस्कार केला आणि राजकीय प्रश्नांकडे दुर्लक्ष केले, असे दिसत नाही. ब्रिटिश राज्यकर्ते आपले शोषण करीत आहेत, हे ते जाणून होते. परकीय राज्यकर्त्यांविषयी त्यांची दृष्टी वास्तववादी होती. परकीय राज्यकर्त्यांनी हिंदुस्थानचे काहीच कल्याण केले नाही, हिंदुस्थानातील लोकांस मुळीच न्याय मिळाला नाही, हे म्हणणे आगरकरांना कृतघ्नपणाचे वाटते; तथापि पारतंत्र्यामुळे हिंदुस्थानची अवनती कशी झाली आहे, ह्या गोष्टीचे विदारक वर्णन आगरकरांनी अनेक लेखातून केले आहे. ब्रिटिश साम्राज्यामुळे देश दरिद्री होत चालल्याची सुस्पष्ट कल्पना त्यांना होती. आगरकरांनी भारतीय राजकरणाच्या संदर्भात जे विचार मांडले त्याबाबत त्यांची वैचारिक मूस ही केसरीच्या परंपरेतील होती आणि त्यांचे राजकीय विचार चिपळूणकरांच्या 'आमच्या देशाची स्थिती' या निबंधावर पोसलेले होते, पण आगरकरांच्या राजकीय विचारांचे वैशिष्ट्य असे की, त्यांनी राजकीय सुधारणा हे द्वंद्व कधीच जोपासले नाही. त्यांचा दोन्ही सुधारणांना पाठिंबा होता. ते पक्के स्वराज्यवादी व साम्राज्यवाद विरोधी होते. अशाप्रकारे त्यांनी सर्वसमावेशक राष्ट्रवादाचा पुरस्कार केला होता. स्वातंत्र्य, समता व न्याय या तीन तत्त्वांच्या आधारावर, व्यक्तिस्वातंत्र्यास महत्त्व देणारा समाज त्यांना भारतात स्थापन करावयाचा होता. त्या दृष्टीने विचार करता आगरकरांची दृष्टी ही आधुनिक होती.

राजकीय विचारांच्या बाबतीत टिळक आणि

आगरकर यांचे एकमत होते. भारतीय राज्यसत्ता भारतीयांच्या हातात आली पाहिजे आणि भारतात लोकसत्ताक राज्य स्थापन झाले पाहिजे, असे उभयतांचे मत होते आणि ही गोष्ट काँग्रेस पक्षाच्या मार्फत होईल, असा त्यांचा विश्वास होता. आगरकरांचे राजकीय विचार हे नव्या समाजाच्या स्थापनेचा जाहीरनमा होता. या नव्या समाजात माणसाला आपल्या मनुष्यत्वाचा जास्तीत जास्त विकास करता येईल आणि त्यातून त्याच्या जीविततत्त्वाचे रक्षण होईल, असे त्यांचे मत होते. १८८०-९० च्या दशकात आगरकरांनी मांडलेले हे विचार खरोखरीच अभिनव होते; मात्र त्यांचे सुधारणाविषयक लेख विपुल आहेत. त्यामानाने राजकीय लेखांची संख्या कमी आहे. आगरकरांनी व्यक्तिस्वातंत्र्य, ऐहिक जीवन, कायद्यांचा आधार वगैरेंचा हिरिरीने पुरस्कार केला. जुनाट व कालबाह्य झालेल्या रूढींच्या शृंखला तोडण्याचा आदेश दिला; पण व्यक्तीने स्वैराचारी बनून समाजसुख धोक्यात आणता कामा नये, असा इशाराही त्यांनी दिला. थोडक्यात आगरकरांच्या विवेकवादात जुनाट सामाजिक रूढी, अंधश्रद्धा, अस्पृश्यता आणि स्त्रियांचे दास्य यांना निकराचा विरोध होता आणि भौतिक सुख महत्त्वाचे होते पण त्यात अनियंत्रित सुखवादास विरोध होता; कारण त्यांच्या सुखवादास उच्चतर नैतिकतेचा आधार होता. त्यांनी जीवनभर धर्मनिरपेक्ष राष्ट्रवादाचा पुरस्कार केला आणि सर्व प्रकारच्या प्रतिगामी विचारांना विरोध केला.

लोकमान्य टिळकांच्या संदर्भातील दोन लेख प्रस्तुत पुस्तकात अंतर्भूत केले आहेत. त्यांपैकी डॉ. अशोक चौसाळकरांचा 'गीतारहस्यातील राजकीय तत्त्वज्ञान' हा एक असून दुसरा 'लोकमान्य टिळकांची स्वराज्य कल्पना' हा डॉ. भारती पाटील यांचा आहे. पहिल्या लेखात डॉ. अशोक चौसाळकर यांनी 'गीतारहस्या'च्या निर्मिती मागील भूमिका स्पष्ट करून या ग्रंथाने गीतेचा अर्थ लावण्याच्या पद्धतीमध्ये मूलगामी अशी क्रांती केली. त्यांनी गीतेचा अर्थ महाभारताच्या शिकवणुकीच्या संदर्भात लावला; मात्र तो लावताना त्यांनी पौर्वात्य व पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानाचे तुलनात्मक अध्ययन करून गीतेच्या तत्त्वज्ञानाची मांडणी केली. मुळात गीतेचे तत्त्वज्ञान हे भागवत धर्माचे असून त्यात सांख्य तत्त्वज्ञान, कर्मयोग व भक्तियोग यांचे मिश्रण आहे. गीतेचा दृष्टिकोण एकात्मवादी व समन्वयवादी आहे; कारण उपनिषदातील ब्रह्मज्ञान, कपिलसांख्यातील क्षराक्षर विचार आणि भागवत धर्माचा भक्ती संप्रदाय व निष्काम कर्मयोग यांच्यात एक प्रकारची एकवाक्यता असून कर्मयोगाच्या तत्त्वज्ञानाचे समर्थन करणे, हा गीतेचा उद्देश आहे. गीता व बौद्ध तत्त्वज्ञान यांत जवळचे संबंध होते. गौतमाचा बौद्धधर्म अनात्मवादी व निवृत्तिपर होता; कारण बुद्धाचा भर निर्वाणपदासाठी वासना व तृष्णा यांचा त्याग करण्यावर, संन्यासपर जीवन जगण्यावर होता; पण नंतर महायन पंथाच्या उदयानंतर त्यात बुद्ध हा जगाचा पिता, लोक ही त्याची लेकरे, बुद्ध अजर व अमर आहे आणि तो सर्वांनाच सम असून तो कोणावर प्रेम वा कोणाचा द्वेष करीत नाही. थोडक्यात गीतेचा बौद्ध तत्त्वज्ञानावर वैचारिक प्रभाव होता, असे टिळकांचे म्हणणे आहे; परंतु बौद्ध विचारांचा गीतेवर प्रभाव पडण्याची शक्यताही काही विद्वानांनी व्यक्त केली आहे, हे विसरता येणार नाही.

लोकमान्यांच्या मते गीता हा नीतिशास्त्रावरील ग्रंथ आहे. त्यात कोणते कर्म करावे किंवा करू नये, कोणता धर्म पाळावा व पाळू नये, याची सूक्ष्म मीमांसा आहे. तसेच कर्मयोग याचे विवेचन आहे. कर्म म्हणजे भिन्न कामे, हालचाल होय. योग म्हणजे हे काम कुशलपणे करावयाची युक्ती होय. आगरकर आणि टिळक यांच्यावर मिले, स्पेन्सर, व कॉम्त यांच्या विचारांचा प्रभाव होता. टिळकांनी या प्रभावातून बाहेर पडण्याचा प्रयत्न केला. कॉम्त हा अधिभौतिकवादाचा पुरस्कर्ता होता. त्याची त्रिविध तात्त्विक मांडणी टिळकांनी मान्य केली; पण कॉम्तचा क्रमविकास बदलला. टिळकांच्या तात्त्विक मांडणीत त्यांनी अधिभौतिक, अधिदैविक व आध्यात्मिक असा क्रम लावला. आणि आध्यात्मिक तत्त्वज्ञानास अधिक महत्त्व दिले; त्यांनी सुरुवातीस या संज्ञांचे विवेचन करून भारतीय तत्त्वज्ञानात अद्वैत तत्त्वज्ञानास महत्त्व असल्याचे प्रतिपादन केले. चौसाळकरानी गीतेतील विविध भागांची सविस्तर चर्चा प्रस्तुत लेखात करून अपूर्ण समाजात दुष्ट शक्तीच्या निर्दलनासाठी हिंसेचा वापर

करावा लागतो. हा आपद्धर्म आहे. महात्मा गांधीजींचे म्हणणे असे होते की अपूर्ण समाजात देखील सत्य व अहिंसेचा मार्ग स्वीकारला पाहिजे. तत्त्व म्हणून हे योग्य असले, तरी त्यातून प्रश्न सुटत नाहीत. अखेर गांधीनीही आपद्धर्म म्हणून हिंसेचा वापर मान्य केला आहे. सारांश गीता ही निवृत्तिपर नसून प्रवृत्तीपर आहे, हे टिळकांनी अनेक तत्त्वज्ञाने, उदाहरणे व प्राचीन संस्कृत वाङ्मयातील दाखले देऊन सिद्ध करण्याचा प्रयत्न केला आहे. गीतारहस्यात राजकीय तत्त्वज्ञानाच्या विकासाच्या काही दिशा लोकमान्यांनी निर्दिष्ट केल्या आहेत. त्या समजावून घेऊन त्यांचा विचार करणे, ही सांप्रतची जबाबदारी व कर्तव्य आहे.

डॉ. भारती पाटील यांनी प्रथम ब्रिटिश वासाहतिक सत्तेचे अंतिम ध्येय स्पष्ट करून या काळात ब्रिटिश सत्तेला प्रतिसाद देणारे दोन विचारप्रवाह उदयाला आले असे म्हटले आहे. पहिला प्रवाह पाश्चात्त्य उदारमतवादाने प्रभावित झालेल्या आणि ब्रिटिश विरोधी भूमिका सौम्य असणाऱ्या बुद्धिजीवी लोकांनी प्रतिपादलेला होता. त्यांनी ब्रिटिशांच्या भारतावरील सांस्कृतिक आक्रमणाला मूक संमती दिली, किंबहुना ब्रिटिश मूल्येच आत्मसात करण्याचा प्रयत्न केला; मात्र दुसरा वैचारिक प्रवाह प्रखर ब्रिटिश विरोधी होता आणि त्यांचा प्रयत्न भारतीय संस्कृतीशी सुसंगत असा लोकशाही राष्ट्रवाद निर्माण करण्याचा होता. त्यांनी वसाहतवादास प्रखर विरोध केला. या राष्ट्रीय नेत्यांमध्ये लोकमान्य टिळक हे स्वराज्याची मागणी करणारे महत्त्वाचे राष्ट्रीय नेते होते. त्यांची दृढ धारणा होती की, भारतातील पाश्चात्त्य सत्तेमुळे भारताचे आध्यात्मिक आणि ऐहिक पतन झाले आहे. म्हणूनच गुलामगिरीत असणाऱ्या राष्ट्रापुढे एकच पर्याय असतो, तो म्हणजे स्वराज्य प्राप्ती आणि स्वराज्य प्राप्ती केवळ स्वयंपूर्णतेच्या माध्यमातूनच शक्य आहे. गुलाम राष्ट्राने आपल्या साम्राज्यवादी राष्ट्राकडून ते कितीही प्रागतिक आणि उदार असेल तरीही, कोणत्याही मदतीची किंवा मार्गदर्शनाची अपेक्षा करू नये. टिळकांचा स्वराज्यविषयक दृष्टिकोण मुख्यत्वे विवेकाधिष्ठित होता आणि स्वराज्य संकल्पनेस त्यांनी आध्यात्मिक अधिष्ठान देण्याचा प्रयत्न केला. त्यामुळे स्वराज्य हा केवळ हक्क नसून तो एक धर्म आहे. राजकीय दृष्ट्या विचार करता स्वराज्य म्हणजे होमरूल होय. नैतिकदृष्ट्या त्याचा अर्थ स्वतःचे कर्तव्य योग्य पद्धतीने पार पाडण्यासाठी स्वयंनियंत्रण असा आहे.

टिळकांनी स्वराज्यासाठी लढा देत असताना केवळ राष्ट्रवादाची भावना जागृत केली असे नसून राजकीय भाषेमध्ये त्याची मांडणी केली. स्वयंशासनास ही स्वराज्याची त्यांनी पूर्व अट घातली; मात्र स्वराज्य प्राप्तीबरोबर भारतातील सर्व प्रश्नांची आपोआपच सोडवणूक होणार आहे, अशा पोकळ भ्रमात टिळक निश्चितच नव्हते. स्वराज्याचे फायदे खऱ्या अर्थाने तळागाळापर्यंत पोहोचतील, तेव्हाच खरी स्वराज्य प्राप्ती होईल, असे टिळक म्हणत. स्वराज्याचा टिळकांना अभिप्रेत असलेला अर्थ स्पष्ट करताना ते 'स्वयं'चा अर्थ प्रजा करतात. म्हणूनच स्वराज्य म्हणजे प्रजेचे राज्य होय. ते लोकशाही घटनात्मक असले पाहिजे. या संदर्भात डॉ. पाटील टिळकांनी उद्धृत केलेल्या तीन प्रकारच्या स्वराज्याची मीमांसा करून म्हणतात की, टिळकांना व्यक्त सरकार आणि अव्यक्त सरकार अशा दोन संकल्पना अभिप्रेत होत्या. त्या त्यांनी वेदांमधून उचलल्या होत्या. म्हणून स्वराज्य म्हणजे लोकशाही स्वयंशासन होय. घटनात्मक लोकशाही राजकीय व्यवस्था खऱ्या अर्थाने स्वराज्याची संकल्पना सार्थ ठरविते. आणि स्वराज्याचा आधार बळ नव्हे तर मान्यता असते, असे टिळक मानतात. टिळकांच्या स्वराज्याच्या संकल्पनेमध्ये स्त्रियाही जागरूक नागरिक असू शकतात, अशी भूमिका होती. स्त्रियांच्या राजकीय सहभागाला टिळकांनी दिलेले महत्त्व अत्यंत अर्थपूर्ण आहे. स्वराज्याची संकल्पना ही टिळकांच्या स्वराज्य, स्वदेशी, राष्ट्रीय शिक्षण आणि बहिष्कार या चतुःसूत्रीतील इंग्रजांविरुद्ध संघर्ष करण्याचे एक महत्त्वाचे साधन होते. अन्य साधने आत्मविकास व स्वावलंबनाची होती.

या सुमारे १४४ पृष्ठांच्या ग्रंथात पाच प्रकरणांत चार राज्यशास्त्राच्या अभ्यासकांनी उपलब्ध विविध संदर्भसाहित्याचा धांडोळा घेऊन आगरकर व टिळक

यांच्या विचारधनाची मीमांसा केली आहे. ती आधुनिक तरुण पिढीला नक्कीच मार्गदर्शक व उपयुक्त ठरेल, यात संदेह नाही; कारण या थोर विचारवंताचे विचार कधीही कालबाह्य होणार नाहीत. आगरकरांनी धर्मविचारांच्या विकासाची चर्चा करताना वेदान्ताबाबत मत मांडले. भारतीय आर्यतत्त्व किंवा भारतीयत्व न सोडता नवविचारांचा स्वीकार करावा, असे त्यांनी सांगितले. अध्यात्मवादाचा पुरस्कार करून 'गीतारहस्यात' कर्मयोगाचे तत्त्वज्ञान टिळकांनी मांडले. त्या तत्त्वज्ञानाची त्यांनी स्पेन्सर, कांट, हेगेल आणि टी. एच्. ग्रीन यांच्या तत्त्वज्ञानाशी तुलना केली. संपूर्ण 'गीतारहस्य' हे ज्याप्रमाणे शंकराचार्यांच्या निवृत्तिवादाचे खंडन करते, त्याचप्रमाणे ते आगरकरांच्या आधिभौतिकवादाचे सुद्धा खंडन करते. आधिभौतिकवादाच्या भूमिकेच्या आधारे आगरकरांनी भारतीयत्वाची मांडणी कशी केली असती, हा कल्पनेचा व कुतुहलाचा विषय आहे. या दोघांच्या विचारांचा नवा अर्थ त्यांच्या अभ्यासातून होण्यासाठी हा ग्रंथ अत्यंत उपयुक्त आहे. त्यातून नवे विचार मांडण्याची प्रेरणा मिळेल, एवढे अंगभूत सामर्थ्य त्यांच्या विचारधनात आहे.

❦❦❦

अनुक्रमणिका

काल, आज आणि उद्या

लाल्या : एक रानगवा

साक्षी

'निवली नव्हती थरथरणारी धरती पुरती। निजले नव्हते पर्वत जेव्हा भूमीवरती।।' अशा काळातली ही गोष्ट. सध्याच्या हिंदुस्थानाच्या काही भागात व सध्याच्या हिमालयाच्या पलीकडेपर्यंत विस्तृत पाणथळ व गवताळ प्रदेश पसरलेला होता. हिवाळ्यात या पाणथळीवर आणि गवतावर बर्फाचे पातळसे आवरण तयार व्हायचे. ते झाकण दूर करताच खाली हिरवेगार आणि लुसलुशीत गवत डोके वर करू लागायचे. या चवदार गवताची मजा चाखायला रानगव्यांचे कळपच्या कळप ह्या भागात इतस्ततः भटकत असायचे. त्या काळातला रानगवा म्हणजे एक धिप्पाड आणि राठ केसांनी झाकलेले जनावर होते. पायापासून खांद्यापर्यंत त्याला भरपूर उंची असे. लांब आणि भव्य अशी शिंगे डोक्यापासून बाहेर वावभर पसरलेली असत. या गव्याचे कपाळ चांगले विस्तारलेले असून दगडासारखे बळकट असे. डोके खाली वाकवून गव्याने कोण्या वृक्षाला धडक देण्याचा अवकाश की तो भला भक्कम वृक्ष कोसळलाच पाहिजे. गव्याचे डोके फार जड असे आणि त्याच्या लट्ठ मानेची ठेवण अशी होती की, डोके नेहमी खाली वाकलेल्या स्थितीत राहात असे. डोक्यावर केसांचे गच्च झुबके असत; त्यामुळे डोके दगडावर आपटले तरी बराचसा आघात त्या झुबक्यातच जिरून जात असे. नर गव्यांना बरीच लांब व कडक दाढी असे. त्यामुळे ते राक्षसासारखेच भ्यासूर वाटत. गव्याच्या शरीराचे बहुतेक वजन शरीराच्या पुढच्या भागात एकवटलेले असून त्याचे राकट पुढचे पाय; त्या पायांनी तोललेले व पुढे झुकलेले ओबडधोबड, वजनदार डोके; आणि मागील बाजूस मानेवर असणारे गरगरित वशिंड यामुळे गव्याच्या शरीराचा पुढचा भाग डोंगराच्या एखाद्या कड्यासारखा घाटदार दिसे. त्यामानाने मागील दोन पायांचा टेकू असणारा भाग अगदीच किरकोळ भासत असे. हा गवा इतका ताकदवान होता की, वयात आलेल्या गव्याशी सामना करायला कोणतेच जनावर धजावत नसे. गव्यांच्या कळपातील बछड्यांना टिपण्याचा किंवा कळपात मागे मागे राहणाऱ्या गलित गात्र म्हाताऱ्या गव्यांचे लचके तोडण्याचा दुष्ट प्रयत्न लांडगे करत; पण तारुण्यात असलेल्या गव्याच्या वाटेला जाण्याची एकट्या दुकट्या लांडग्याची तर सोडाच, चार पाच लांडग्यांच्या तुकडीचीही छाती होत नसे.

हिवाळा आता संपत आला होता. गव्यांचे कळप आता उत्तरेकडे निघून जायच्या तयारीत होते. पाणथळ भागातील मऊ गवत खाऊन जोगावलेल्या गव्यांना ती जागा सोडून जाववत नव्हते. पण ऋतुचक्रापुढे इलाज नव्हता. लवकरच माद्या वाफेवर येणार होत्या. नर गवेही तापणार होते. अशा मोसमाला गव्यांच्या कळपांनी कुठे असायचे हे ठरून गेले होते. नदी ओलांडून गेल्यावर पलीकडे मैलोन् मैल पसरलेली नवी गवताळ जागा होती. तिथे वृक्षांची सावलीही होती. संगमोत्सुक तरणे बांड गवे व मादवाल्या रानगायी यांना तीच जागा योग्य होती.

प्रत्येक कळपात अनेक टोळ्या असत. दर टोळीत चाळीस ते पन्नास जनावरे असत. कळपातील टोळ्या परस्परात अंतर राखून पण आपण एका कळपातील आहोत याची जाणीव ठेवून चरण्यासाठी हिंडत असत. आता ह्या सरत्या हिवाळ्यात सात वर्षे वयाचा एक देखणा जवान गवा उथळ पाण्यात फतकल मारून बसला होता तो अंग झटकीत उठला व उभा राहिला. त्याने आपले मुंडके हलवून दाढीतील बर्फाचे कण झटकले. त्याच्या उंचीच्या मानाने अधिक पोसले गेलेले गरगरीत खांदे त्याने पुढे वाकवले, कुणावर तरी चढाई करायची आहे अशा आवेशात डोके वर उचलले, त्यामुळे त्याच्या कपाळावरच्या तांबड्या आयाळीचे केस पहिल्यांदा त्याच्या डोळ्यांवर झाकणासारखे पसरले व नंतर बाजूला झाले. आपल्याला कोणाशी तरी झटापट करायची आहे अशा

अनुक्रमणिका





आविर्भावात त्याने खांदे ताठ केले. पण कोणी गनीम आढळला नाही तेव्हा त्याने आपला पवित्रा सोडला आणि पायाने बर्फाचा थर बाजूला करून त्याच्या खालचे कोवळे, रसरशीत गवत खाण्याचा उद्योग त्याने सुरू केला.

(१)

आमचा हा विवक्षित गवा त्याच्या टोळीत उठून दिसे. त्याची अंगलट तर देखणी व सुगठित होतीच पण त्याचा मंद लालसर रंग फार खुलून दिसे. 'लाल्या' हे नाव त्याला शोभले असते. म्हातारे गवे धीमेपणाने पण ऐटीत चालतात. लाल्या म्हातारा नव्हता. तारुण्याच्या उंबरठ्यावर होता. त्यामुळे त्याच्या चालीत हुमदांडगेपणा दिसून येई. जणू काही कोणत्याही अस्मानी संकटाला तोंड द्यायला तो केवळ तयारच नव्हे तर फुरफुरलेला आहे, असे वाटे.

आता वसंतऋतू येऊ घातला होता; आणि का कोण जाणे पण आपल्या टोळीतील इतर गव्यांच्या ताकदीच्या तुलनेत आपण कुठे बसतो याचा हिशेब करण्याचा चाळा लाल्याला लागला होता. दोन-तीन वर्षांची वासरे नगण्यच म्हणावी लागतील. एखाद-दुसरे खोडसाळ वासरू कधी कधी ढुशी द्यायला येई पण लाल्याच्या शिंगाच्या पसरट बाजूचा तडाखा बसल्यावर वठणीवर येत असे. चार-पाच वर्षांच्या खोंडांचे काय? त्यांच्याबद्दल सावधच राहायला हवे. त्यातली काही खोंडे आता धिप्पाड दिसू लागली होती. आपल्या शिंगांचा वार कसा करायचा याचे धडेही गिरवू लागली होती. त्यांच्यापैकी एकाच्या डोक्याला डोके भिडवून लाल्याने त्याच्या बळाचा अंदाज घेतला होता. खोंड बळकट होता. एखादा जवान गवा बेसावध असेल तर त्याला त्या खोंडाने लोळवणे अशक्य नव्हते. पण लाल्याशी मस्ती करील, अशी त्याची ताकद नव्हती. टोळीत काही म्हातारे बैल होतेच. एके काळी या म्हाताऱ्यांनी कारकीर्द गाजवली होती. टोळीत त्यांचा दरारा होता. पण आता मात्र टोळीच्या मागे आपल्या थकिस्त शरीराचा लळा-लोंबा घेऊन रडतखडत ते येत राहात. कधी कधी जमिनीवर उठलेल्या टेंगळासारख्या टेकड्यांवर चढताना पाय घसरून पडत. त्यांची शिंगे तुटलेली असत. खुऱ्यांवर चिघळलेल्या जखमा असून त्यावर चिलटे घोंगावत. टोळीपासूनचे त्यांचे अंतर वाढत जाई व टपून बसलेल्या लांडग्यांच्या तुकड्या अशा एखाद्या म्हाताऱ्याला थेट गाठून लोळवीत आणि त्याचे वाभाडे काढून मारून टाकत. टोळीतील गवे मागे वळूनही इकडे पाहात नसत.

हां, ज्यांच्याशी झुंज घेताना धास्ती वाटावी असे नऊ-दहा वर्षांचे थोराड व तरणेबांड गवे टोळीत होतेच. ज्याचे डावे शिंग तिरपे, ओघळल्या सारखे खाली आले होते असा एक टोण्या होता. तीन वर्षांपूर्वी साऱ्या टोळीवर त्याचा दरारा होता. अगदी गेल्या वर्षीदेखील त्याच्याशी झटी घेताना विचार करावा लागे. त्याचे दणकट खांदे कोणाही सामनेवाल्याला लोळवितील असे होते. दुसरा एक तपकिरी रंगाचा गवा गेली कित्येक वर्षे तोऱ्यात वावरला होता. काही दिवसापूर्वीच त्याने लाल्याला असा चोप दिला होता की त्या अपमानाचा सल लाल्याला अजून बोचत होता. एक भला वजनदार, अगडबंब काळा गवा गेल्या वसंतऋतूत साऱ्या टोळीला आपल्या वचकाखाली ठेवून होता. आपण निर्धोक आहोत व इतरांना आपला धसका बसला आहे, याची पुरी जाणीव आपल्याला आहे अशा अरेरावीत तो भटकत असे. गेल्या काही आठवड्यात दोनदा असा प्रसंग आला की, लाल्याने जणू अभावितपणे या काळोबाला ढुशी दिली. काय होते आहे याची पक्की कल्पना काळोबाला होती. त्याने अगदी सहजपणे डोके हलवून लाल्याला असा तडाखा दिला होता की, लाल्याला मागेच हटावे लागले. काळोबापाशी अचाट ताकद होती व ती कशी वापरावी याचे कसबही होते.

हिवाळा संपून ऊन गरम होऊ लागले. पाण्यावर बर्फ धरेनासा झाला. सगळा कळप आता दुसरीकडे जायचे या जाणिवेने अस्वस्थ झाला. एके दिवशी लाल्या गवत हुंगत असताना त्याला दिसले की, त्याच्या टोळीतील एक प्रौढ (वन)गाय इतर गायींना हलक्या ढुसण्या देत आणि म्हाताऱ्या बैलांना शिंगांने थापटत टोळीतल्या एका जनावराकडून दुसऱ्याकडे अशी फिरत होती. टोळीचा म्होरक्या असणारा गवा टोळीला कह्यात ठेवत असे आणि टोळीत सामील असणाऱ्या कोणत्याही खट्याळ गव्याला

किंवा गायीला तोंड देण्याच्या तयारीत असे. पण मुक्काम केव्हा हलवायचा आणि कोणत्या दिशेने जायचे असे महत्त्वाचे निर्णय, प्रत्येक टोळीत, अशा पोक्त गायीकडे असत. आताच्या भाषेत बोलायचे तर टोळीप्रमुख असणारा रानगवा म्हणजे सेनापती आणि ही गाय म्हणजे पंतप्रधान!

पंतप्रधान असणाऱ्या गाईने टोळीची आघाडी पत्करली आणि निश्चयी पावले टाकत व जागोजागी वास घेऊन दिशा ठरवत टप्प्या-टप्प्याने आपल्या टोळीला एका नदीच्या काठावर आणले. उन्हाळा आता तेजाळला होता. वितळलेल्या बर्फाच्या पाण्याने भरलेली नदी दुथडी वाहात होती. पुढारी गाय नदीच्या काठाने वर खाली हिंडली व नदी ओलांडण्याची सोयीस्कर जागा तिने शोधली. बर्फासारख्या थंड पाण्यात ती शर्थीने घुसली. तिने जोशाने पाय मारले आणि पोहत पोहत नदीच्या उत्तर काठाला ती पोचली. किनाऱ्यावरच्या डगडगत्या जमिनीवर तिने पाय टेकले व नेटाने कोरड्या भागावर चढून तिने अंग झटकले. केसात अडकून राहिलेल्या पाण्याचे थेंब हवेत फेकले गेले व उन्हात चमकले. नंतर ती पुनः दक्षिण काठाला आली. आणि लहान पाडे ज्यांना आहेत अशा आयांना तिने पाड्यांसकट उत्तरेच्या किनाऱ्यावर पोचवले. नदीच्या प्रवाहात पाडे वाहून जाऊ नयेत म्हणून लेकावळी गाय व पाडा यांना ती प्रवाहाच्या वरच्या बाजूस ठेवी व स्वतः खालच्या अंगाने पोहत असे. गायी आणि पाडे पलीकडे पोचल्यावर तिने टोळीतल्या इतरांची काळजी घेतली नाही. 'येतील ती जनावरे स्वतःची स्वतः' असे समजून ती पुढे चालत राहिली. म्हाताऱ्या रानगव्यांना थंड पाण्याचा चरका झेपला नाही. त्यांनी नाराजीच्या गुरकावण्या काढल्या. कसेबसे ते म्हातारे गवे पैलथडीला पोचले. नंतर त्यांनी आपली अंगे अशा आवेशाने घुसळली की, बारकासा पाऊसच पडला म्हणायचा. लाल्या मुद्दाम शेवटपर्यंत थांबला होता. जणू पुढे कधी तरी या उताराचा आपल्याला उपयोग करावा लागेल अशा होऱ्याने तो त्या उताऱ्याची पाहाणी करत होता.

पलीकडे गेल्यावर टोळी पंतप्रधान गायीच्या मागे चालतच राहिली. मूळ ठिकाणापासून टप्प्या टप्प्याने सुमारे शंभर मैलावर पोचल्यावर गाय थांबली. तिने जमीन हुंगली. ठिकाण चांगले आहे आणि इथेच आता काही महिने मुक्काम करावा असे मनाशी ठरविल्यावर तिने टोळीची सूत्रे पुनः काळोबाकडे सोपवली आणि टोळीचा एक साधा घटक म्हणून वावरू लागली. पुनः निर्णय करण्याची वेळ येईपर्यंत आता ती अशीच गप्प-गप्प राहाणार होती. ती म्हातारी झाल्यावर दुसरी कोणी पोक्त व मुखंड गाय तिची जागा घ्यायला सरसावली असती.

(२)

मागल्या मोसमात गाभण झालेल्या गायी आता वेताला आल्या होत्या. विण्याची वेळ आली की गाय टोळीपासून वेगळी होई आणि कोणत्या तरी आडोशाचा आसरा घेऊन, जमिनीवर आडवी पडून, वासराला जन्म देई. नवीन जागी पोचल्यावर लाल्याच्या टोळीतील एक लहान चणीची काळी गाय अशीच बाजूला झाली. दोन म्हाताऱ्या गव्यांनी आपली नाके तिच्या पुठ्ठ्याला घासून 'कुठे चाललीस?' असे सुचवून बघितले, पण तिने त्यांना धुडकावून लावले आणि नदीपासून जवळ एक झाडांचे कोंडाळे होते त्यात जाऊन एका देखण्या काळ्या पाड्याला ती व्याली. पाडा जन्माला येताच गायीने त्याला चाटायला सुरुवात केली. त्याच बरोबर तिने आपले कपाळ पाड्याच्या अंगावर थापटून त्याला उभे राहण्याची शिकवण दिली. यात दोन तास घालविल्यावर हलकेच हंबरून तिने टोळीतल्या इतरांना आपल्याकडे पाड्याला पाहायला बोलावले.

काळ्या गायीभोवती जमलेल्या गव्यात लाल्या होताच. नवीन पाड्याला लाल्याच्या अंगाच्या दर्प फारच भावलेला दिसला. लाल्याच्या पायावर पाड्याने आपले डोके घासले. पण त्याला एकाएकी व आपसूकच कळले की, इथे दूध मिळणार नाही; आणि ते परत आपल्या आईच्या कासेपाशी गेले. नंतरचे काही दिवस नवजात पाड्याच्या आयुष्यात फार महत्त्वाचे होते. आता त्याच्या मनावर आईचे बिंब पक्के उमटायला हवे होते. आईच्या अंगाचा गंध, तिच्या स्पर्शाची मवाळी, तिच्या दुधाची चव, तिची आकृती, तिच्या हंबरण्याचा आवाज या सगळ्यातून

अनुक्रमणिका

त्याची आई त्याच्या मनात भिनून जायला हवी होती. तसे झाले नाही आणि आईशी त्याचे असे अदृश्य पण अमिट नाते जुळले नाही तर आपल्या टोळीपासून तो पाडा तुटून वेगळा पडण्याची शक्यता होती. टोळी मुक्काम हलवत असताना हे वासरू जर गव्यांच्या खुरांनी उडालेल्या धुरळ्यात चुकामूक होऊन हरवले असते तर टोळीच्या मागावर कायम असणाऱ्या लांडग्यांनी आणि गिधाडांनी त्याचा चट्टामट्टा केला असता. याच साठी गायी आपापल्या वासराला आपला लळा लावण्याची काळजी घेत. त्याला आपल्या अंगावर नाक घासायला लावीत, आपल्या दुधाची चटक त्याला लागावी अशी खबरदारी घेत, आपल्या मुताचा वास त्याच्या नाकात आणि हंबरणे त्याच्या कानात घर करून राहावे अशी त्यांची आस असे. पण कपिला गायीच्या पोटी जन्माला आलेल्या 'काळ्या' ची तऱ्हाच निराळी होती. 'लाल्या'च्या शरीराच्या वासाचे त्याला पिसेच जडल्यासारखे झाले होते आणि आईची जी ओढ 'काळ्या'ला लागायला हवी होती ती लागलीच नाही. काळ्या आपला लाल्याच्या मागे मागे असायचा, इतकेच नव्हे तर त्याला लुचायलाही पाहायचा. यामुळे त्रासून गेलेल्या लाल्याने काळ्याला पायाचा तडाखा देऊन मातीत लोळवलेदेखील. तरी काळ्या काही आईकडे गेला नाही. तो हिरमुसला होऊन नर गव्यांच्यातच भटकत राहिला.

एकदा काय झाले की, लालू, काळ्या, काळोबा यांची टोळी ज्या कळपाचा भाग होती त्या कळपाच्या चराऊ कुरणात दुसरे एक गव्यांचे खिल्लार अचानक येऊन ठेपले. त्यामुळे सर्व गव्यांची एकत्र गर्दी झाली व त्यात काळ्या दूर लोटला गेला. दोन्ही कळपात या अचानक पडलेल्या गाठीमुळे एकच गोंधळ उडाला होता आणि सगळे गवे भांबावून इतस्ततः उधळत होते. या एकत्रित झालेल्या कळपाची पश्चिमेकडची जी बाजू होती तिथे अचानक काही गडबड उडाली व भीतीची एक सणक सगळ्याच कळपात उठली. त्या वेळी जी चेंगराचेंगरी झाली त्यात ज्या वासरांना आपापल्या आयांचा पुरता लळा लागला होता ती वासरे नेमकी आयांच्या आश्रयाला जाऊन राहिली. मात्र, काळ्याला आईची ओढच नव्हती. तो बिचारा एकटाच मागे पडला. अनेक गाईंच्या हंबरण्यांच्या कल्लोळात तो आपल्या आईचे हंबरणे ओळखूच शकला नाही. टोळीपासून तो लांबच राहात गेला.

काळ्याच्या छातीत आता धस्स झाले. दिवस मावळला होता. टोळी दिसत नव्हती. एकट्या दुकट्या पाड्यावर लांडगे तुटून पडणार ही धास्ती होती. अशा वेळी अचानक त्याला तो दर्प आला; जन्मल्या दिवसापासून त्याला त्या दर्पाची आठवण होती. काळ्याने मान वर केली आणि लाल्याची भरदार आकृती त्या अंधारातही त्याला दिसली. जीव भांड्यात पडला. नव्या ठिकाणचे दुधाळ गवत खाण्याच्या भरात लाल्याही टोळीपासून व कळपापासूनही-लांबवर मागे राहिला होता. लाल्याला काळ्याची काहीच पत्रास नव्हती. त्याने काळ्याकडे पाहिलेही नाही व तो काळ्याच्या अंगावरून झटक्यात पुढे गेला. काळ्याला आता लाल्याच्या दर्पाचा माग मिळाला होता. तो लाल्याच्या पुठ्ठ्याला अंग घासत लाल्याबरोबर पळू लागला. काळ्याला झटकून टाकण्यासाठी लाल्याने मागच्या पायांनी लाथाही झाडल्या पण काळ्या लाल्याची पाठ सोडेना. आईच्या शेजारी जी सुरक्षितता वाटावी ती काळ्याला लाल्याच्या संगतीत वाटत होती; तो कसा लाल्यापासून दूर जाईल?

आता कळपाच्या आगेमागे कायमच घिरट्या घालणाऱ्या लांडग्यांना या वासराच्या हालचालीची चाहूल लागली होती. मोठ्या गव्याला या बच्चाची फारशी फिकीर नाही हेही त्याना कळले होते. तेव्हा लांडग्यांनी असा डाव टाकला की मोठा गवा व बछडा यांच्यात फूट पाडून तीत घुसायचे आणि बछड्याला घेरून त्याची चटणी करायची.

पण हा डाव सिद्धीस गेला नाही. लाल्याला जेव्हा लांडग्यांच्या चालीचा रोख समजला तेव्हा त्याने आपला पवित्रा बदलला. टोळीतल्या बछड्यांना, मग एखादा बछडा कितीही कटकटीचा असला तरी, वाचवण्याची जबाबदारी मोठ्या गव्यांवर असे. लाल्या ही जबाबदारी ओळखून होता. मुख्य टोळी आता पुष्कळच लांब गेली होती. त्याने आसपासच्या भूभागावर नजर फिरविली तेव्हा त्याला एक बारके टेकाड आढळले. तिथे आपल्याला या लांडग्यांशी झटापट करायला योग्य आसरा मिळेल अशी खात्री त्याला वाटली. लाल्याने झटकन

उजवीकडे मान वळवली आणि तो त्या रोखाने चालला. काळ्या जणू लाल्याला दोरीने बांधलेला असावा त्याप्रमाणे त्याच क्षणी त्या दिशेलाच वळला. टेकाडाशी पोचताच लाल्याने काळ्याला आपल्या शेजारी ठेवले; दोघांनीही टेकाड पाठीशी घातले आणि लाल्या लांडग्याशी लढायला तयार झाला.

अकरा लांडगे होते! पण लाल्याची लांब शिंगे, त्याचे मोठे डोके आणि त्याचा भीतीदायक पवित्रा यांच्यापुढे लांडग्यांचे काही चालेना. त्याच्यावर पाठीमागून हल्ला करावा आणि त्याच्या मागच्या तंगड्यांचे लचके तोडावेत, तर त्याने आपले मागचे पाय त्या टेकाडाला चिकटवून ठेवले होते. जर बछड्याची ब्याद आसपास घोटाळत नसती आणि त्याला वाचविण्याची जोखीम लाल्यावर नसती तर त्याने केव्हाच त्या लांडग्यांना पिटाळून लावले असते. पण बछड्याची पीडा संगतीला असल्याने त्याचा व आपला बचाव करण्यापलीकडे लाल्या काही करू शकत नव्हता.

लाल्याने बचावासाठी आणखी एक प्रयत्न केला. घशातून गुरकावावे तसा तो हंबरला आणि हंबरतच राहिलेला. मघाशी झालेल्या गडबडीत उधळलेला कळप आता बराच लांब गेला होता. पण गव्यांची धास्ती संपून ते आता एकत्र आले होते. लाल्याची टोळी त्या कळपात होतीच. गवताच्या कुरणावरून लाल्याचे हंबरणे टोळीपर्यंत पोचले. टोळीचा मुख्य जो काळोबा त्याने तो धावा ऐकला; आणि काय भानगड आहे हे शोधण्यासाठी तो माघारी वळला. त्याच्या पाठोपाठ ज्याचे डावे शिंग तिरपे खाली उतरले होते तो लढवय्या गवाही होताच. हंबरणे जिकडून येत होते ती जागा जवळ येऊ लागली तसे हे दोन्ही गवे आणखी वेगाने तिकडे धावले. त्यांनी पाहिले की लाल्या आणि काळ्या टेकाडाला पाठीशी घालून उभे आहेत आणि लांडग्याची टोळी त्यांना घेरून त्यांच्यावर चाल करून जात आहे.

काळोबा आणि त्याचा साथीदार यांच्या लक्षात सारा प्रकार चटकन आला. डोकी खाली करून आणि खूर उंचावून त्यांनी लांडग्यांवर स्वतःला झोकून दिले. लांडगे तितर-बितर झाले. एक लांडगा तर काळोबाच्या शिंगावरच सापडला आणि काळोबाने त्याला लांब झुगारून दिले. लांडगा सुन्न होऊन खाली पडला तेव्हा काळोबा झटक्यात तिथे गेला आणि खुरांनी कुचलून त्याने त्या लांडग्याला ठार केले. बाकी लांडगे पसार झाले.

काळोबा, त्याचा साथीदार आणि लाल्या या त्रिकुटाने काळ्याला आपल्या मध्ये ठेवला आणि ते संथपणे कळपाकडे परतले. झालेल्या झुंजीमुळे काळ्याला हुरूप आला होता. लाल्याच्या शरीराचा दिलासा देणारा दर्प संगतीला होता. काळ्या खुलला होता. मुख्य कळपाशी पोचल्यावर काळ्याने उल्हसित होऊन लाल्याशी लगट केली. तो त्याला लुचायला बघू लागला. काळ्याला भूक लागली होती. लाल्याला मात्र काळ्याचा हा लळतलोंबा नको झाला होता. त्याने बछड्याला शिंगावर उचलले आणि लांब भिरकावून दिले. काळ्या विव्हळला आणि धाडकन् जमिनीवर आपटला. तो पायावर उभा राहिला. लाल्याच्या शरीराच्या वासाची त्याला अजून ओढ होती. तो पुनः लुगूचुगू लाल्याकडे चालू लागला. आता मात्र लाल्याच्या डोक्यात संतापाची सणक उठली आणि त्याने काळ्याला पुनः उचलून आपटले. काळ्याने केलेला आक्रोश आता त्याच्या आईच्या कानी गेला. ती झटक्यात तिथे आली. वासराला चाटू लागली. आपली ओढ आता तरी आपल्या बछड्याला लागावी, असा खटाटोप तिने केला. पण लांडग्यांशी लढताना लाल्याच्या अंगाचा दर्प जो काळ्याच्या नाकात भिनला होता, तो काही केल्या जाईना.

(३)

रानगव्यांना माज चढावा असा मोसम आला होता. लाल्या आणि इतर गवे पिढ्यानुपिढ्या चालत आलेल्या वारश्यानुसार वागू लागले होते. एका सकाळी, अगदी विनाकारण, लाल्या आपला नदीकाठाने कढलेल्या वृक्षांना धडका देऊ लागला. जणू काही ते वृक्ष त्याचे साता जन्माचे वैरीच होते. वृक्ष उन्मळून पडला की लाल्या शिंगाना चिकटलेले ढलपे त्याच झाडाच्या फांद्यावर घासून स्वच्छ करीत असे. आणखी एकदा आपल्या टोळीच्या दिशेने रमत गमत चालत असता त्याला असा इसाळ आला की, त्याने धाडकन स्वतःला मातीवर लोटून दिले. दहा बारा वेळा आळोखे पिळोखे देत तो धुळीत घुसमटला.

अनुक्रमणिका





साऱ्या अंगावर धुळीचा थर बसला. मग तो उठला. त्याच्या लोळण्याने एक मोठा पण उथळ खळगाच धुळीत झाला होता. त्या खळग्यात तो खळखळा मुतला. त्या चिखलात त्याने स्वतःला घालून घेतले. चिखलात त्याचे डोके व शरीर बरबटले. त्या मुताचा भपकारा त्याच्या शरीरभर पसरला होता. लाल्या जणू साऱ्या जगाला ओरडून सांगत होता, 'घेतलात आणि अनुभवलात ना हा घमघमाट? लक्षात ठेवा, हा लाल्याचा दर्प आहे !'

माजावर येण्याच्या मोसमाच्या सुरुवातीला लाल्या इतर गव्यांपासून लांब लांबच होता. अजून त्यांच्याशी लढण्याची आपली ताकद आहे, असे त्याला वाटत नव्हते. त्याच्या झुंजी अजूनही झाडांशीच चालत होत्या आणि मुताच्या थारोळ्यात लोळणेही सुरूच होते. बरेचदा तो एकला दूरवर उभा राहून खरखरीत आवाजात हंबरून कुणाला तरी भेडसावीत असे. त्याच्या आसपासचे गवेही तशाच आरोळ्या देत असत. पण त्यांची दखल न घेता तो स्वतःच्या आरोळ्यांवरच एकचित्त असे.

अशीच एक सकाळ आली; आधीच्या दहा-पंधरा दिवसांच्या सकाळांसारखीच; आणि एक भुऱ्या रंगाची साधीसुधी गाय एकदम माजावर आली. घटकाभरात तिचे अंगअंग फुलून गेले. तिच्या हालचाली कोणत्या तरी तालात होऊ लागल्या. तिचे आविर्भाव लोभसवाणे झाले. आसपासच्या गायींपासून ती वेगळी झाली. तिचे वासरू तिच्या पायात घोटाळू लागले तेव्हा तिने त्यालाही पायाची थप्पड मारून बाजूला केले. टोळी विखुरली होती. तरणे बांड गवे कुरणाच्या परिघावर राहून टेहळणी करीत होते. त्यांना शोधत ती गेली व एका गव्याकडून दुसऱ्या गव्याकडे चालत राहिली. अखेर ती म्होरक्या असलेल्या काळोबापाशी पोचली. त्याने तिच्या अंगावरचे केस चाटले आणि आपले कपाळ तिच्या कपाळावर घासले. तिच्या कण्याला बाक असल्यामुळे तिच्या पाठीत एक खचल्यासारखी जागा होती. तिच्यावर आपले केसाळ डोके तो मधून मधून टेकवीत होता. ती जिकडे जाईल तिकडे तोही मागोमाग जाई; जणू तिच्यावर चढण्यासाठी मोक्याची वेळ तो शोधीत असे. दोन्ही थोराड जनावरे माजाच्या झपाट्यात गुरफटली होती.

आता गव्यांच्या मदनोत्सवात नाट्य अवतरले. एक चार वर्षांचा तगडा गवा आपल्या बरोबरीच्या खेळगड्यांना सोडून काळोबाला आव्हान द्यायला पुढे सरसावला. मस्तीत येऊन जुगू पाहणाऱ्या जोडप्यापाशी तो आला आणि काळोबापाशी जाऊन अशा उद्धट पवित्र्यात उभा राहिला की, त्याची काळी दाढी काळोबाच्या दाढीला भिडली. कोणता तरी गवा आपल्यावर उठणार अशी अपेक्षा काळोबाला होतीच. या उपटसुंभाकडे त्याने रोखून पाहिले. झाले. भयंकर ताकदीने दोन्ही जनावरे परस्परांशी भिडली. आपली केसाळ कपाळे त्यांनी एकमेकांवर अशा धडाक्याने आपटली की, त्या टकरीचा आवाज लांबवर ऐकू गेला. काळोबाला वाटले होते की, या टकरीनंतर हा नवा खोंड माघार घेईल. पण खोंडाने आपले पाय जमिनीत रुतवले, डोके झुकवले आणि थक्क करणाऱ्या आवेगाने तो काळोबाच्या कपाळावर जाऊन आपटला. काळोबाला वाटले की, आपण किंचित् बाजूला सरकून खोंडाला झुकांडी द्यावी. पण काळोबाला हे माहीत होते की, या अगांतुकाला लोळवलेच पाहिजे. मदनोत्सवातली ही पहिली झुंज निकालीच निघाली पाहिजे. त्यामुळे त्यानेही पवित्रा घेतला व खोंडाने दिलेली टवकर आपल्या कपाळावर हाणून घेतली.

दोघांची शिंगे एकमेकात गुंतली आणि क्षणभर असे वाटले की, खोंडाच्या झपाट्यापुढे काळोबा मागे ढकलला जाणार. पण काळोबापाशी अचाट ताकद होती. त्याने मागचे पाय घट्ट रोवले. त्याच्या कण्याने टकरीचा फटकारा सोसला. आता सारा जोर एकवटून काळोबा खोंडाला मागे लोटू लागला. हळू हळू खोंडाचा दम निघाला, मागच्या पायाचा टेका देऊन तो घट्ट उभा राहू शकला नाही. खोंड मागे मागे लोटला गेला. आता काळोबाने आपल्या मानेला झटका देऊन शिंगे सोडवलीच पण खोंडाला उलथा-पालथा केला. खोंडाचे पोट व छाती वर आली आणि खोंड उताणा झाला तेव्हा काळोबाने पुढचे पाय उंचावून खोंडाच्या छातीवर रुतवले. बरगड्या तुटल्याचा कडकड आवाज आला. खोंड विव्हळला. त्याने माघार घेतली. अंग घुसळून काय दुखापत झाली आहे, ते पाहिले. आता लढण्याचा दम उरला नव्हता. बिचारा खोंड

अनुक्रमणिका

पराभूत होऊन परतला.

माजावर आलेल्या भुऱ्या गाईवर चढण्याचा आपला हक्क शाबीत करून काळोबा पुनः त्या गाईकडे आला. गव्याच्या निवडीसाठी ही जी हिंस्त्र कसोटी लावली जाई तीमुळे प्रत्येक गाईला खात्री वाटे की, आपली गाठ जास्तीत जास्त तगड्या गव्याशीच बांधली जाणार आहे; आणि आपल्याला होणारे वासरूही धट्टे-कट्टेच होईल.

पण त्या भुऱ्या गाईला भोगण्याचा काळोबाचा रस्ता अजून बिनघोर झाला नव्हता. खोंडाला लोळवून काळोबा भुऱ्या गाईकडे जायला सरसावला मात्र त्याला एक लढाऊ हुंकार ऐकू आला. त्याने वळून पाहिले तो लाल्या निश्चयाने पावले टाकीत त्याच्या दिशेने येत होता. तरी एक आणखी कडवी कसोटी होती. लाल्या शिंगाला शिंग भिडवून काळोबाच्या पुढ्यात आला तोच त्याच्या अंगाला येणारा त्याच्या मुताचा तीव्र दर्प काळोबाच्या नाकात झणाणला. काळोबाच्या ध्यानात आले की, हा कोणी नवथर खोंड नव्हे; तर वयात आलेला आणि मदाने फुरफुरलेला मस्त गवा आहे. टोळीचा म्होरक्या बनण्याच्या तो तयारीत आहे. काळोबा लाल्याच्या नजरेला नजर भिडवून स्तब्ध उभा राहिला. दोघे गवे मिनिटभर याप्रमाणे परस्परांकडे टक लावून पाहात उभे राहिले. नंतर लाल्याने आपली नजर फिरवली, डोके खाली लववले, धुळीचा खकाणा न उडवताच तो मागे सरला. झुंजीसाठी आजचा दिवस शकुनाचा नव्हता; काही दिवस दम धरणे शहाणपणाचे होते. काळोबानेही आपली सरशी झाल्याचा भुभुत्कार केला नाही; किंवा लाल्याला पुरता लोळवून नेस्तनाबूत करण्याची आस बाळगली नाही. झाले तेवढे पुरे, असे मानून तो स्वस्थ राहिला. पण त्याने खुणगाठ बांधली होती की, एक ना एक दिवस लाल्याशी निकराची झुंज द्यावी लागेल.

(४)

मदनोत्सव पुढे पुढे जात होता. टोळीतले तीनच गवे गार्यींची खाज पुरवत होते. काळोबा, डावे उतरते शिंगवाला आणि भुऱ्या रंगाचा व डोळ्यावर केस येणारा एक कुरूप गवा. प्रत्येकाला इतर गड्यांनी आणि खोंडांनी पुनः पुनः आव्हान दिले होते. दर झुंजीत प्रतिस्पर्ध्याला लोळवून या तिघा गव्यांनी आपला हक्क शाबूत राखला होता. असे वाटत होते की, मदनोत्सव संपेपर्यंत हे तिघे गवेच गार्यींवर चढत राहणार.

मदनोत्सव संपता संपता लाल्याच्या अंगात पुनः इसाळ भरला. कोण्या अनाम शत्रूला लोळवावे अशी ईर्षा त्याला वाटू लागली. झाडांचे बुंधे ढुश्या मारून खिळखिळे करण्यात त्याला स्वारस्य उरले नाही. मातीत लोळूनही त्याची मस्ती जिरेना. मग त्याने कुरणी कुत्र्यांच्या वस्तीवर हल्ला केला. कुरणी कुत्रे खारी सारखे असतात आणि वारूळाप्रमाणे बिळावर बिळे बांधून त्या ढिगाऱ्यात वस्ती करून राहातात. एका सकाळी लाल्या त्या वस्तीवर कोसळला आणि ती सारी वस्ती त्याने आपल्या वजनाखाली जमीनदोस्त करून टाकली. बिचाऱ्या कुत्र्यांनी खूप कलकलाट केला. पण आपल्याच मस्तीत असलेल्या लाल्याला त्याचे काय होय? त्या मऊ मातीत त्याने यथेच्छ लोळण घेतली. त्याच्या अंगावरचे केस मातीने गच्च भरून गेले. मग तो उभा राहिला आणि त्या मातीत भळा-भळा भरपूर मुतला. त्या राड्यात पुनः त्याने स्वतःला घोळसले. बराच वेळ आता धिंगाणा घातल्यावर तो उभा राहिला. त्याच्या अंगावर चिखलाची पुटे बसली होती आणि चेहऱ्या भोवतीची आयाळ गच्च होऊन तिला मुताचा भपकारा मारत होता.

आता तो पुनः टोळीकडे परतला. पाहातोच कोणता थेरडा कोणत्या गायीवर चढतोय ते, अशा आविर्भावात तो निश्चयाने चालत होता. एका सुस्वरूप व वाफेवर आलेल्या मदनमस्त गायीला झुलवत घामट भुऱ्या गवा हिंडत होता. लाल्या तितक्यात तिथे आला नसता. तर तो तिच्यावर चढलाही असता. या खेपेल्या भुऱ्याशी नजरा--नजर करण्यात लाल्याने वेळ दवडला नाही. त्याने भुऱ्यावर सरळच चाल केली. पण इतक्यात काळ्या तिथे तडमडला. लाल्याचा दर्प येताच ते वासरू टोळीतून वाट काढत लाल्यापर्यंत आले आणि त्याला लुचायला झटू लागले. त्यामुळे लाल्याचा हल्ला मध्येच थांबला आणि भुऱ्याला लाल्याच्या खांद्यात शिंग भोसकायला सवड मिळाली. खांद्यातून रक्ताच्या चिळकांड्या उडाल्या.

अनुक्रमणिका

लाल्या काळयावर भयंकर संतापला त्या तिरिमिरीत त्याने काळयाच्या पोटाखाली शिंगे घातली आणि मानेला झटका देऊन त्या बछड्याला त्याने भिरकावून दिले. त्याच झपाट्यात त्याने भुऱ्यावर धाव घेतली. भुऱ्या, काळयाच्या लुडबुडीमुळे, जरा भांबावला होता. लाल्याच्या हल्ल्याला तोंड द्यायला तो थोडा कमी पडला. भुऱ्याने मागचे पाय रोखून लाल्याचा हल्ला शिंगावर घ्यायला हवा होता. तसे झाले नाही. भुऱ्या थोडा भेलकांडला. त्याबरोबर झेप घेऊन लाल्याने आपली शिंगे भुऱ्याच्या उजव्या पुठ्ठ्यात घुसवली आणि ती खाली खेचून भुऱ्याचा उजवा पुठ्ठा टरटरा फाडला. भुऱ्याच्या शरीरातून रक्ताचे ओघळ वाहू लागले. आता लाल्या आणखीच जोरावर आला. त्याने भुऱ्यावर चौफेर हल्ला चढवला. भुऱ्याला हेच कळेना की, आपण एका जनावराशी झोंबी घेतो आहोत की चार-पाच जनावरांशी. त्याच्या शरीराला सर्व बाजूनी जखमा झाल्या. सारे बळ एकवटून त्याने उलटा हल्ला चढवण्याचा व्यर्थ प्रयत्न केला. तो प्रयत्न फसल्यावर त्याला कळून चुकले की, आपली हार झाली आहे. एक एक पाऊल मागे टाकत तो आखाड्यातून बाहेर पडला.

झोंबी संपल्यावर लाल्या त्या गाईकडे वळला. तिची केसाळ पाठ तो चाटू लागला. तिला घेऊन बाजूच्या राईत तो निघाला असता काळया आपल्या मानीव आईच्या वासावर पुनः लाल्यापाशी येऊन घुटमळू लागला. त्याच्या 'सडां'ना तोंडात धरण्यासाठी धडपडू लागला. या वेळेला लाल्याने त्याला चापटी मारून दूर लोटले. या पीडेबरोबर घालवायला लाल्यापाशी वेळ नव्हता. महत्त्वाची कामे उरकायची होती!

यानंतर लाल्याला टोळीच्या कडेला म्हातारा भुऱ्या खिन्नपणे भटकताना आढळे. त्याला आता काहीच महत्त्व राहिले नव्हते व कुण्या गाईवर चढण्याची संधीही त्याला मिळणार नव्हती. त्याने तसा प्रयत्न केला असता तर त्याच्याशी झोंबी घ्यायला अनेक तरणी खोंडे पुढे सरसावली असती. लाल्याने एकदा लोळविले असल्याने भुऱ्याचा धाक कोणाला राहिला नव्हता. भुऱ्याला टोळीत राहण्याला मज्जाव नव्हता. इतर गव्यांनी जन्माला घातलेल्या बछड्यांचे त्याने कौतुक करण्यालाही बंदी नव्हती. पण टोळीच्या नेते मंडळीत आता त्याला स्थान नव्हते. टोळीत नवी पैदास करण्याला तर तो नालायकच ठरला होता. असा गवा बहुधा टोळी सोडून भरकटत जाई. पाय चालते असत तोपर्यंत कोणतेच जनावर त्याची कुरापत काढू धजत नसे. पण आयुष्य सरत येई; गवा आंधळा होई; त्याचे दात ठाणे सोडून गळून पडत; शिंगांची झीज होऊन ती बोथट झालेली असत. अशा म्हाताऱ्या गव्यांच्या टेहळणीवर लांडग्यांच्या तुकड्या असतच. दहा-दहा, बारा-बारा लांडग्यांशी गलित गात्र झालेला म्हातारा गवा तीन-तीन दिवस लढत राही. अखेर त्याचा दम निघे, हाफत हाफत तो कोलमडून पडे आणि लांडग्यांचे सुळे त्याचा खुर्दा उडवीत.

(५)

लाल्याची टोळी व ती ज्या कळपाचा भाग होती तो कळप या दोन्हीतील जनावरांची संख्या आता बरीच वाढली होती. गायी विण्याच्या सुमारास लाल्याची टोळी नदी ओलांडून नव्या कुरणात आली तेव्हा टोळीत १०-१२ जनावरे होती व कळपात ५० च्या आसपास गवे व गायी होत्या. पण गायी व्याल्या, दुसरे कळप येऊन ह्या कळपात मिसळले. त्यामुळे मदनोत्सवाच्या अखेरीला कळपातील जनावरांची संख्या हजारावर पोचली होती; तर टोळीतील गव्यांची संख्या तीन-चारशेच्या घरात होती. आशियाच्या मध्यभागातील गवताळ प्रदेशात आता गव्यांची खिल्लारेच्या खिल्लारे चरत होती. सगळी मिळून संख्या लाखोच्या वर होती.

गव्यांच्या या गर्दीत आईची आठवण विसरलेला काळया हा पाडा गव्यांच्या पायाखाली चिरडून मारलाच गेला असता. पण काळयाला लाल्याची ओढ होती आणि तो कायम लाल्याच्या आसपासच वावरे. त्यामुळेच तो जिवंत राहू शकला. लाल्या काळयाला कायम हुडुस-तुडुस करायचा, त्याला लांब ढकलायचा, कधी कधी शिंगावर उचलून लांब झुगारूनही द्यायचा. पण काळया लोचटासारखा लाल्याला चिकटून राहायचा. आईची आठवण विसरल्यामुळे काळयाला आईचे दूध मिळेना.

वासरे ज्या वयात आईच्या दुधाला आंचवतात त्याच्या वर्षभर आधीच काळ्या गवत खाऊन राहू लागला. आईच्या मायेपासून वेगळा झाल्यामुळे काळयाच्या वागणुकीत एक फटिंगपणा आला. हिवाळा आला तेव्हा काळ्या चांगला आडदांड झाला होता आणि टोळीतल्या कोणत्याही गव्याशी टक्कर घेण्याची त्याची तयारी होती. अगदी लहानपणीच लांडग्यांशी त्याची चकमक झाली होती. त्यामुळे लांडग्यांनाही तो घाबरत नव्हता. त्याचे वशिंड आता गरगरीत होत चालले होते व त्याबरोबरच मारामारी करण्याची त्याची खुमखुमीही वाढत होती.

हिवाळा आला तशी कळपातील टोळ्या निराळ्या होऊ लागल्या. लाल्याच्या टोळीतील प्रौढ गायीनेही निर्णय घेतला की, आता नदी ओलांडून दक्षिणेकडील कमी थंडीच्या प्रदेशात जावे. बाकीच्या टोळयांचाही हाच बेत ठरला होता व हजारो गव्यांचा तो कळपच्या कळप टोळी-टोळीने नदी पार करीत होता. इतक्यात पूर्व दिशेकडून लांडग्यांच्या एका तुकडीने चोरटा हल्ला चढविला आणि त्याबरोबर तो सारा कळप अंदाधुंद झाला. हजारो गवे एकमेकांवर लगटून पडू लागले. अनेक बछडे गव्यांच्या टापांखाली तुडवले गेले आणि त्यांच्या रक्ता-मांसाचा चिखल झाला. कळपाच्या मध्यभागी जे गवे होते ते चौखूर उधळून समोर धावत गेले ते एका कड्याच्या पायथ्याशी पोचले. त्यांना डोंगरावर चढता येईना. पण मागून येणाऱ्या गव्यांचा रेटा इतका जबरदस्त होता की, धडपडत डोंगरावर चढणे त्यांना भागच पडले. चढता चढता तोल सुटून गव्यांच्या झुंडी खाली कोलमडल्या आणि त्यांच्या अंगाखाली दबले जाऊन आणखी गवे मेले. या गोंधळात हजार-बाराशे गवे तरी मेले असतील.

लाल्या आणि काळ्या कळपाच्या पश्चिमेकडील भागात होते. त्यांना काही या उधळणीचा फटका बसला नाही. त्याच कड्याच्या खालती, पण एका बाजूला, सारी टोळी एकत्र आली तेव्हा लाल्या व काळ्या टोळीला जाऊन मिळाले. ही जी गडबड झाली आणि त्यातून आपण सहीसलामत बचावलो यामुळे काळ्या फारच फुशारला. नवीन कुरणात बर्फाखालचे ताजे व चवदार गवत खाऊन तो चांगलाच माजला आणि दणकट, भक्कम आणि तयार जनावर होऊन बसला.

त्याचा स्वभाव मतलबी आणि खजाळ्या होता. वयाने फक्त एकोणीस महिन्यांचा असूनही त्याचे शरीर चांगले धष्टपुष्ट होते. त्याच्या काळ्या कुळकुळीत डोक्यातून भक्कम शिंगे वाढली होती. आताच कोणतेही साहस करण्याची त्याची तयारी झाली होती. एक दिवस तो आपल्या टोळीत लंगडत परतला तेव्हा जबर जखमी झाला होता. मागच्या डाव्या पायाच्या घोट्याच्या वरच्या भागाच्या चिंध्या झाल्या होत्या. चेहऱ्यावर ओरखडे उठले होते. त्याचा डाव्या अंगावर तीक्ष्ण दातांचे वण उठले होते. लाल्या आणि इतर गवे या पोराच्या भोवती गोळा होऊन जखमा तपासू लागले. हुंगून पाहताना त्यांच्या लक्षात आले की, त्याच्या उजव्या शिंगावरचे रक्त लांडग्याचे होते. दुसऱ्या दिवशी लाल्या व आणखी दोन गवे चरता चरता एका जागी आले तो त्यांना कोणत्या तरी झटापटीत झुडपे ओरबाडून गेली आहेत असे दिसले. आसपास तीन लांडग्यांची शरीरे पडली होती. काळ्याने हा मोठाच पराक्रम गाजवला होता, पण त्याबदल्यात त्याचा मागचा डावा पाय कायमचा अधू होऊन बसला होता. काळ्या काही अगदी लंगडा झाला होता, असे नव्हे. पण इतर गव्यांशी झुंझताना अधूपणाने त्याला आखडल्यासारखे होई. अर्थात यामुळे इतर गव्यांशी झोंबी घेण्याला मागे पाहात नसे. एकदा तर त्याने आगाऊपणे टोळीची 'पंतप्रधान' असणाऱ्या गायीचीच खोडी काढली. त्यावेळी तिने आपल्या शिंगांनी दोन असे रपाटे त्याला मारले की, आपला शहाणपणा इथे चालणार नाही, हे त्याच्या ध्यानात आले.

हा वेळपर्यंत आपल्या ओळखीच्या ह्या गव्यांचा कळप फारच वाढला होता. त्या गवताळ कुरणात निरनिराळे कळप मिळून तीन चार कोटी गवे भटकत होते. कळपच्या कळप इकडून तिकडे जाताना जणू मोठ्या ढगाची सावलीच जमिनीवरून सरकते आहे, असे वाटे. सुमारे ८-१० लाख वर्षापूर्वीच्या त्या काळात पृथ्वीच्या गवताळ भागावर गव्यांचे साम्राज्य होते.

गव्यांची आठवण फार तोटकी असते. ते सर्व

अनुक्रमणिका

घटना चटकन विसरतात. आपल्याला एके काळी लाल्याची अनिवार ओढ होती, ही गोष्ट आता काळ्याच्या गावीही नव्हती. काळ्या आता वयात येत होता. आपल्या टोळीतील इतर गव्यांच्या ताकदीचा तो अंदाज घेत होता. डुरकण्या फोडणे, वृक्षांवर शिंग घासणे, बरोबरीच्या खोंडांशी झोंब्या घेणे या हालचाली चालूच होत्या. पण गायींवर चढण्याचा ठेका असणाऱ्या प्रौढ गव्यांकडे तो असूयेने पाहात असे. असे तीन चारच गवे होते आणि त्यापैकीच असणाऱ्या लाल्यावर काळ्याचा डोळा होता. लाल्याची ताकद ओसरते आहे असा काळ्याचा कयास होता.

(६)

गवे आणि गायी माजावर येण्याचा मोसम आला होता. लाल्याने एक वाफेवर आलेली गाय निवडली होती. काळ्या लाल्यावर नजर ठेवून होताच. लाल्यावर हल्ला चढविण्यासाठी मोक्याची वेळ शोधत होता. अशा वेळी दुसराच एक खोंड लाल्याशी झुंज घ्यायला सरसावला. लाल्याने व नव्या खोंडाने परस्परांवर नजरा रोखल्या. कोणीच माघार घेईना. दोघांनी मागचे पाय आपटून मातीत रोवले. मग एकमेकांवर त्यांनी जोराचा हल्ला केला. कपाळे आपटली. लाल्या आता उतरणीलाच लागला होता. पण अजून त्याच्या अंगी विलक्षण बळ होते. मागचे पाय मातीत खुपसून त्याने खोंडाला मागे रेटले आणि ढकलीत नेले. लाल्याने उतार वयातही मोठा पराक्रम गाजविला होता. त्याने जिंकल्याची जोरदार डुरकणी दिली आणि दराऱ्याची नजर भवतालावर फिरवली; तो काय, ज्या गायीसाठी ही जीवघेणी झुंज लाल्या लढला त्या गायीवर लंगडा काळ्या चढलेला त्याला दिसला!

त्यानंतर वर्षभर काळ्या लाल्यापासून लांब लांबच राहात होता. लाल्या रागाने बेफाम झालेला असताना त्याच्याशी झगडा करण्याची काळ्याची छाती नव्हती. धूर्तपणाने काळ्या लाल्यापासून तोंड चुकवीत पण लाल्याशी निकराचा सामना करावा लागणार याची खात्री बाळगून राहिला. टोळीतील जनावरांचा जमाव मोठा असल्याने ते साधूनही गेले.

एक वर्षानंतर गायी माजावर येण्याचे दिवस पुनः आले. काळ्या आता जोशात होता. त्याच्या गच्च व काळ्या कुळकुळीत केसांमुळे, लांब दाढीमुळे आणि तगड्या पण सुबक शरीरामुळे तो फार देखणा दिसे. त्याच्या शरीराचा पुढचा भाग उत्तम पोसला गेलेला व प्रचंड होता. त्यामुळे त्याच्या दुडक्या मागच्या पायाकडे लक्ष जात नसे. तरण्या खोंडाच्यात तो उद्दामपणे हिंडत असे; पण त्याचे लक्ष्य लाल्या हेच होते.

आणि एकाएकी लढ्याला तोंड फुटले. मदनोत्सवाच्या पहिल्याच दिवशी काळ्याने लाल्याला पहिल्या गायीवरून आव्हान दिले. दोघे धिप्पाड गवे मिनिटभर परस्परांना नजर देऊन उभे होते. मग लाल्याने पहिल्या धडकीला सामोरे जाण्याची तयारी ठेवली. पण काळ्याने जी टक्कर दिली तिचा तडाखा फारच जबरदस्त होता. लाल्याला इतक्या कातावून टक्कर बसणार आहे याची कल्पना नव्हती. पाऊलभर का होईना, पण मागे हटण्याचा हा त्याच्या वरचा पहिलाच प्रसंग. दुसरी टक्कर पहिल्यापेक्षाही जास्त घातक होती. लाल्याला पुनः आपली मागची पावले रोवून उभे राहाण्यासाठी तसूभर मागेच हटावे लागले. पण या घालमेलीत काळ्याने झुकांडी दिली व लाल्याच्या उजव्या कुशीत आपली शिंगे रुतवली. गायीवरून होणाऱ्या भांडणात पहिल्यांदाच लाल्या जखमी झाला होता. लाल्या आता खवळला आणि अतिशय बेफाम होऊन त्याने काळ्याला इतकी घातक धडक मारली की काळ्याच्या दोन बरगड्यांचा खुळखुळा झाला.

इथे, एरवीच्या झुंजीत, खरे तर बरगड्या तुटलेल्या गव्याने आखाड्यातून माघार घेतली असती. पण वरकड गव्यांप्रमाणे काळ्या काही कचदिल नव्हता. प्रतिकूल परिस्थितीला तोंड देण्याचा त्याला सराव होता आणि मरेपर्यंत झुंज देण्याचा कडवेपणा त्याच्या ठिकाणी होता. आपल्या मोडक्या बरगड्यातून येणारी कळ सोसवण्याजोगी व्हावी म्हणून त्याने अंग झटकले आणि झाडावर वीज कोसळावी तसा तो लाल्यावर कोसळला. त्याने लाल्याच्या छातीवर, कुशीवर, कडांवर चौफेरे हल्ला चढवला. त्याने लाल्याला मुळी सरसावण्यासाठी सवडच दिली नाही. अचंबा आणि भीती अशा मिश्रभावनातून

अनुक्रमणिका

लाल्याला जाणीव झाली की, या तुफानी तरुण खोंडापुढे आपण तग धरू शकत नाही. आपल्या सवाई गवा अवतरला आहे, हे त्याने मनातल्या मनात मान्य तर केले, पण त्याचबरोबर भीषण, एकाकी आणि झाकोळलेल्या भवितव्याची भीती त्याला घेरून गेली. एक एक पाऊल उचलत लाल्याने माघार घेतली.

पण काळ्या लाल्याचा पिच्छा सोडायला तयार नव्हता. तो पुनः लाल्याकडे झेपावला आणि त्याने लाल्याला अखेरची ढुशी दिली. कडेवर ढुशी बसल्याने लाल्या जमिनीवर लोळला व बधीर होऊन पडला. पण क्षणातच त्याने स्वतःला सावरले आणि मागच्या पायात शेपूट घेऊन व डोकेखाली घालून लाल्या रणांगणातून पळाला. इकडे काळ्याने ज्या गायीवरून हा झगडा झाला तिचा ताबा घेतला.

लाल्याचा पराभव झाला, तो शेपूट दुमडून पळाला! इकडे इतर गव्यांनी ढुंकून बघितले नाही. एके काळचा झोंड गवा हार खाऊन गेला होता, बस्स, इतकेच. आता त्याने आपला निर्वाह पाहिजे तसा सांभाळावा.

(७)

पण पराभूत आयुष्य जगणे ही सोपी गोष्ट नव्हती. मदनोत्सवाचा उरलेला काळ त्याने आपल्या टोळीपासून पाव कोसावर रेंगाळत राहून घालवला. दिवस चालले होते. दर सालाप्रमाणे नदी ओलांडून टोळी उत्तरेला गेली. तेथे पुनः बाहेरचे कळप येऊन मिळाले. पुनः एकदा त्या भेटी गाठींचा गोंधळ उडाला. त्या गडबडीत टोळीचा मुख्य झालेला देखणा काळ्या लाल्याच्या दृष्टीला एक-दोनदा पडला. पण दोघानी ओळख दाखविली नाही. नदी ओलांडून हिवाळ्यासाठी दक्षिणेला येण्याची वेळ झाली. आता जुनी प्रौढ 'पंतप्रधान' गाय राहिली नव्हती. तिच्या जागी नवी मुखंड गाय आली होती. तिने वर नदी ओलांडून जाण्याची सूचना देण्यासाठी सुद्धा लाल्याची दखल घेतली नाही. तो बिचारा एकटाच नदी ओलांडून दक्षिणेला आला.

या वर्षीचा हिवाळा फारच कडाक्याचा होता. हिवाळ्यात गवतावर बसणारा बर्फाचा थर एरवी काचेइतपत जाडीचा असे. यंदा मात्र फूट दोन फूट बर्फ साचत होते. लाल्या एकटा व एकूटवाणा भटकत होता. तो दोन फूट जाडीचा बर्फाचा थर फोडून त्याच्या खालचे गवत खाणे ही त्याला फार अवघड जाणारी गोष्ट होती. त्याच्या अंगावरच्या गच्च केसात बर्फ साठत असे. त्याच्या गालावरचे केस गळून पडले होते. त्याचा चेहरा खप्पड आणि रापलेला दिसू लागला होता. बर्फाची वादळे होत असत. त्यांना तोंड देत तो म्हातारा गवा एकटा दिवस काढीत होता. एका रात्री लांडग्यांनी त्याच्यावर हल्ला केला. पण तशा विकल अवस्थेत देखील लाल्याच्या अंगी इतके बळ होते की, त्याने लांडग्यांच्या त्या तुकडीला पळवून लावले. एका लांडग्याला तर त्याने शिंगांनी उचलून खाली आदळले आणि पायांनी तुडवून ठार केले.

हिवाळा संपत आला. यंदा डोंगरावर चाळीस चाळीस फूट जाडीचे बर्फाचे कवच तयार झाले होते. ऊन तापायला लागले तशी हे बर्फ एकाएकी वितळले आणि नदी, तिच्या उपनद्या, ओढे हे सगळे पुराने भरून वाहू लागले. लाल्या, काळ्या यांच्या टोळीची 'पंतप्रधान' असणाऱ्या गाईला या कहराचा काही आपसूक अंदाज आला होता की काय कोण जाणे; तिने नदी ओलांडून उत्तरेला जाण्याचा बेत केला नाहीच पण आपल्या टोळीला घेऊन ती आणखी दक्षिणेला व उंचवट्याच्या भागात गेली. लाल्या आता स्वतःला टोळीचा भाग मानत नव्हता. त्याने नदीच्या काठालाच राहायचे ठरविले. तिथे बर्फ अद्याप टिकून होते व ते वितळले की खाली उत्तम गवत असणार असा लाल्याचा होरा होता. पूर पूर असा तो कितीसा येणार होता? येईल आणि जाईल.

पण अचानक पूर आला. पुरातून बर्फाच्या मोठ-मोठ्या शिळा वाहात आल्या. त्यांचा डोंगर लाल्याच्या चारी बाजूंनी उभा राहिला. लाल्याच्या वाटले की, आपण बर्फाच्या सापळ्यात अडकणार. म्हणून तो आणखी उंच जागेकडे धडपडत चालत गेला. पण पूर वाढतच होता. बर्फाचे दगडच्या दगड या उंच जागीही पोचू लागले. तिथल्या वृक्षांच्या पायगती या शिळा जमून राहिल्या होत्या आणि वृक्षांची खोडे निम्म्यापर्यंत बर्फात बुडून गेली होती. थंडीचा कडाका सर्वत्र माजून राहिला होता.

भांबावलेल्या अवस्थेत लाल्याने ठरविले की,





अनुक्रमणिका

नदी ओलांडून उत्तरेला जायचे. नाही तरी हिवाळा संपता संपता त्याची टोळी नदी ओलांडून उत्तरेला जातच असे. त्याने नदी कित्येकदा ओलांडली होती. पण यंदा नदी पाण्याने अचाट फुगली होती. पुराच्या झपाट्यात झाडांच्या फांद्या, मोठमोठे दगड आणि हिमखंड पाण्यातून वाहात होते. उतार दाखविण्यासाठी नेहमीची प्रौढ गायही नव्हती. लाल्याच्या शरीरात ताकदही नव्हती. तरी लाल्या निश्चयाने पाण्यात शिरला. नदीच्या प्रवाहामुळे, तो अचाट जोशाने पाय मारत असताही, उताराकडे वाहावत होता. नदीचे पात्र पाच दहा मैल रुंदीचे झाले होते. तरी लाल्याला विश्वास होता की, आपण पलीकडे पोचू.

पण तो नदीच्या मध्यावर पोचतो तोच मोडलेले ओंडके, हिमखंड, मोठाल्या शिळा आणि मेलेल्या जनावरांची शरीरे अशांची एक झुंडच्या झुंड लाल्याच्या अंगावर येऊन पडली. ते एक तरते बेटच होते म्हणाना. त्या बेटाखाली लाल्या दबला गेला. दगडांच्या तडाख्यांनी नदीच्या खोलीत बुडाला, त्या बेदाने लाल्याचा चेंदामेंदा केला आणि ते पुढे तसेच न थांबता वाहात गेले.

अशी ही लाल्या नावाच्या गव्याची गोष्ट. दहा लाख वर्षांपूर्वीची. पण कदाचित आजची आणि उद्याचीही.

(स्वैर अनुवाद.)

❦❦❦

लेखकांचा परिचय

❦ **आचार्य विवेक गोखले**

तत्त्वज्ञानातले डॉक्टरेट, तत्त्वज्ञान आणि सौंदर्यशास्त्र यांचे जाणकार, संगीतातील उत्तम जाणकार व गायक.

पत्ता : 'अभिरुचि', शततारका हौ. सोसा. सुरेंद्रनगर, नागपूर - १५.

❦ **डॉ. चंद्रकांत अभंग**

इतिहास विभाग प्रमुख, के. जे. सोमय्या कॉलेज, कोपरगाव.

पत्ता : के. जे. सोमय्या कॉलेज, कोपरगाव.

❦ **डॉ. सु. र. देशपांडे**

मराठी विश्वकोशात पुरातत्त्वविद्या, मानवशास्त्र, राज्यशास्त्र या विषयांचे संपादक, भारतीय शिल्पकला विषयांचे लेखक.

पत्ता :- विश्वकोश कॉलनी, पांचगणी रस्ता, वाई जि. सातारा.

अनुक्रमणिका

वाचकांचा पत्रव्यवहार

१)
दि. २/०२/२००९
प्रा. डॉ. चंद्रशेखर बर्वे,
स. न. वि. वि.

तेंडुलकरांवरील नाट्यचौर्याचा आरोप नवभारत वाईच्या जानेवारी २००९ अंकातील वाचला. तेंडुलकरांच्या लेखनावर कादंबरीकार ना. ह. आपटे यांचा प्रारंभिक काळात ठसा होता. परंतु त्यांनी असे कोठेही लेखन उल्लेख केलेला आढळत नाही. रवींद्र पिंगे यांनी कथन केले म्हणून आपणास हे लेखन. शुभेच्छा.

विनित,
म. भि. भोसले
अध्यक्ष
डॉ.मिरदेव गायकवाड, सार्वजनिक वाचनालय,
साखवळकर भवन, मेनरोड, कोरेगांव
ता. कोरेगांव, जि. सातारा - ४१५ ५०१.

❦❦❦

२)
दि. ३ जानेवारी ०९
प्रिय चंद्रशेखर बर्वे यांना,
स. न. वि. वि.

जाने. ०९ चा 'नवभारत' मासिकाचा अंक हाती पडला, व सर्वप्रथम तुमचा तेंडुलकरांवरील लेख वाचला. अतिशय प्रभावित झालो. व्यासंग, तर्कशुद्ध मांडणी, वस्तुनिष्ठ भूमिका, स्पष्ट व रोखठोक परमतखंडन आणि लेखनास आलेली परिणामकारकता या सर्व गोष्टी सर्वोत्तम झाल्या आहेत. मनापासून आणि सखोल चिकित्सादृष्टी स्वीकारून केलेले लेखन किती मोठा प्रभाव टाकते, याचा हा देखणा पुरावा आहे. तुमचे 'राजहंसने' प्रकाशित केलेले पुस्तक मी वाचलेले नाही; पण वाचले पाहिजे असे मात्र वाटू लागले. अशा व्यासंगपूर्ण लेखाबद्दल मी तुमचे मनापासून अभिनंदन करतो. अगदी मनापासून तुमच्या सारख्यांनी भरपूर समीक्षा लेखन करायला हवे असे मला नेहमी वाटत आले आहे.

लेख वाचून समाधान झाले. भूतकाळातील आपल्या गप्पागोष्टी आठवल्या. चर्चा आठवली. मनाला ऊर्जा मिळाली.

पुनश्च मनापासून धन्यवाद.

आपला,
प्रा. डॉ. द. ता. भोसले
'भोसले बंगला', हॉटेल नागालँड मागे,
पंढरपूर जि. सोलापूर

❦❦❦





शेल सिल्व्हर्टन (१९३०-१९९९) हा एक नावाजलेला अमेरिकन कलावंत होता. चित्रकार, कार्टून्सचा निर्माता, संगीतकार म्हणून तो प्रसिद्ध होताच पण त्याने नाटके, गाणी व कविताही लिहिल्या.

त्याने लहान मुलांसाठी कविता लिहिल्या व त्या अतिशय लोकप्रिय झाल्या. सिल्व्हर्टनने केलेल्या कवितातील मुख्य कल्पना उचलून त्यांच्यावर नवीन मराठी कविता रचून संतोष शिंत्रे आणि जयंत गाडगीळ यांनी 'शेलक्या कविता' या नावाने प्रसिद्ध केल्या आहेत.

त्यापैकी काही कविता आम्ही दरमहा प्रसिद्ध करणार आहोत. या अंकात ह्या दोन कविता दिल्या आहेत.

- संपादक

लेखकांस आवाहन

नवभारत मासिकामध्ये दर्जेदार वैचारिक लेखनाचे आम्ही नेहमीच स्वागत करतो. पण नवभारतकडे आपले लेखन पाठविण्यापूर्वी काही काळजी घ्यावी अशी विनंती आहे.

१. आपले लेखन सुवाच्य अक्षरात कागदाच्या एकाच बाजूस असावे.

२. आपण लेखनासाठी जे संदर्भ वापरले असतील ते लेखाच्या शेवटी काही टीपा असल्यास त्यासह द्यावेत.

३. महत्त्वाचे म्हणजे आपण आपला लेख यापूर्वी कुठल्याही नियतकालिकात प्रसिद्धीसाठी पाठविलेला नाही याची स्पष्ट कल्पना नवभारतच्या संपादकांना द्यावी.

४. नवभारतमध्ये लेख छापण्यापूर्वी तो संपादक मंडळाच्या योग्य त्या सदस्याकडे वाचनासाठी व अभिप्रायासाठी पाठविला जातो त्यामुळे तो लेख कुठल्या महिन्यात नवभारतमध्ये येईल किंवा येणार नाही ते यथाकाश कळविले जाईल याची लेखकांनी कृपया नोंद घ्यावी.

आपल्या सहकार्याबद्दल संपादक मंडळ आपले आभारी आहे.

- संपादक मंडळ

हे मासिक घ.वा. जोशी यांनी अक्षरसाहित्य, ३५, गुरुकृपा सो., शाहूनगर, गोडोली, सातारा ४१५००१ येथे ... भाटे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांच्याकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

अनुक्रमणिका

